




EVIDENZA, AMORE E FEDE,

O

I CRITERJ DELLA FILOSOFIA

DISCORSI E DIALOGHI

DI AUGUSTO CONTI

Professore di Filosofia Razionale e Morale nel Liceo di Lucca.

VOLUME SECONDO.





FIRENZE.

FELICE LE MONNIER.

1858.




EVIDENZA, AMORE E FEDE,

O

I CRITERJ DELLA FILOSOFIA.

EVIDENZA, AMORE E FEDE,

O

I CRITERJ DELLA FILOSOFIA

DISCORSI E DIALOGHI

DI AUGUSTO CONTI

Professore di Filosofia Razionale e Morale nel Liceo di Lucca.

VOLUME SECONDO.



FIRENZE.

FELICE LE MONNIER.

1858.

LEZIONE QUINTA.

ACCORDO DELLA FILOSOFIA COLLA RIVELAZIONE.

(Discorso per la distribuzione dei premj nelle RR. scuole di Samminiato, 1853.)

Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est ... auctoritas autem partim divina, partim humana; sed vera, firma, summa, quæ divina nominatur.
D. Aug. *de ordine*, I, 26, 27.

Prestantissimi presidi delle Regie Scuole, valorosi colleghi miei, giovani egregi, e voi tutti, o signori, che componete questa nobile adunanza, autori, partecipi, testimoni dell' onore che si rende agl' ingenui costumi, alla solerzia nelle buone discipline ed all' ingegno degli alunni, voi da me per fermo richiedete, non parole d' uso e di cerimonia, ma di grave e proficuo argomento. Allontanandomi dal costume d' intessere orazioni ad encomio dei giovani premiati, mi piacque sempre negli anni decorsi di prendere occasione dai premj per isvolgere utili dottrine; e voi non solo mel consentiste, ma n' ebbi lode e conforto; però non muto stile, ma volgo il mio ragionare ad altissima meta.

Poichè il discorso della mente non procede retto senza retti principj, e dai principj supremi muove tutto l' ordine delle umane conoscenze, e le idee si traducono in fatti; conséguita che tutto l' ordinamento del pensare e del fare sia miseramente sconvolto, se vengano guasti i principj che reggono la mente; e si fa manifesto, quanto importi che buona e schietta e compiuta riesca la scienza de' primi principj, e quanto danno derivi dal suo scadimento. In mezzo ad uo-

mini immersi negl' interessi materiali, e che nulla credono, se non veggono con gli occhi del corpo, non è chi badi al principato delle idee; ma senza ristorare la notizia del vero, si presume di racconciare la realtà dei fatti, quasichè si trattasse, non d'uomini, mà di bruti. Infelicissima cecità, chè gli effetti son conformi allo stolto consiglio; e tutto va in un fascio, credenze, opinioni, cosa pubblica e costumi. Quindi fa opera di cristiano, d' uomo onesto e di buon cittadino, chi tenta di volgere in meglio le scienze filosofiche, le quali per tutta Europa si vedono da capo a fondo lacerate in sistemi, senza unità, senza dignità e certezza. Per queste misere condizioni di si nobile scienza esce dalla bocca de' fatui la dissennata parola: essere meglio, di Filosofia non impacciarsene mai nè punto nè poco. Ma la Filosofia, o signori, è antica, molto antica; e ciò che vive da secoli, senza dubbio ha il suo fondamento nella natura dell' uomo. E chi è da tanto, che voglia o possa resistere alla natura? Nè so, come cada in mente ad alcuni, che uomini civili non debbano prendersi pensiero delle supreme ragioni, nè di Dio, nè di se medesimi. Giova far senno; e poichè indomabile bisogno spinge gli alti intelletti a filosofare, convien dire che la Filosofia non è un inutile desiderio, e che prezioso e nobilissimo n' è l' oggetto. Che dobbiamo dunque far noi? Adoperare per bene le facoltà opportune a filosofare, perchè in ogni cosa conviene usare gli stromenti accomodati all' uopo; valerci degli opportuni sussidj, perchè noi siamo impotenti a far tutto da noi; e per mandare innanzi la scienza, impararla prima da coloro che l'hanno condotta a buon punto. Ma quali sono le facoltà opportune, e quali i modi a bene adoperarle? Quali i sussidj? quali i veri maestri della scienza? In questi tre grandi quesiti s' acchiude tutta la ragione direttiva o disciplinare della Filosofia. Il primo quesito abbraccia l' intero trattato della logica, e rientra in esso anche il secondo; il terzo sta nel secondo, imperocchè l' imparare dai maestri sia uno fra i principali sussidj

al retto filosofare; ma la sua specificata soluzione discende dall' esame critico dei varj sistemi. Ora io non voglio nè posso ammannire un libro di logica, nè una storia della Filosofia; ma scelgo una tesi, che tiene il sommo dei predetti quesiti, ed è quella dei criterj. Per fermo, conosciute le norme supreme, così relative alla intrinseca virtù della mente, come ai sussidj ond' essa viene avvalorata, tutto il rimanente non n' è che svolgimento od applicazione. Farebbe opera vana chi si mettesse all' indagine delle facoltà e dei modi per ben filosofare, senza conoscere la norma generale, da cui i modi o le norme speciali traggono valore, e che serve a guidare ogni ricerca; e sarebbe pur vana la critica dei sistemi, se non sapessimo far uso d' una regola per isceverare in essi la verità dall' errore.

La verità giunge all'intelletto nostro per tre attinenze; per quella cioè della mente con un lume interiore, che ci fa conoscere noi stessi, e le cose distinte e diverse da noi; per l' altra della mente con Dio, che le rivela i massimi veri speculativi e pratici; e per l' altra ancora con gli uomini che s' istruiscono e si educano a vicenda. Relazioni son queste che mettono armonia tra l' essere, la scienza e l' azione morale dell' uomo; imperocchè l' uomo esiste da Dio e a Dio, vive nel consorzio e pel consorzio, e non è uomo, se non in quanto sortì un occhio intellettivo per mirare nel vero, ond' egli si distingue dalle altre specie di animali; l' uomo conosce e sa, ammaestrato da Dio, educato dal prossimo, illuminato entro lo spirito da un lume di verità; l' uomo opera moralmente, riconoscendo coll' affetto, con la volontà e con gli atti esteriori Dio suo principio e fine, gli uomini uguali a lui di natura, se medesimo immagine del creatore. E per fermo, vera scienza diremo quella che ritrae l' ordine dell' essere, e buona scienza quella che s' accorda con le ragioni della vita onesta. Però le dette relazioni son leggi *ontologiche* o condizioni dell' essere; leggi *morali* o norme dell' operare con giustizia;

leggi *logiche*, o criterj per giudicare con verità. Laonde *essere*, *conoscere* ed *operare* son governati da leggi diverse nel modo, identiche nell'essenza; com'appunto essere, conoscere ed operare sono nell'uomo, anzi son l'uomo, ch'è unico soggetto, non più soggetti distinti e diversi. Le quali attinenze e verità non si richiede scienza a conoscerle, ma basta il buon senso naturale e la civile e cristiana educazione; e però antecedono e disciplinano la scienza stessa fino dal suo principio. Or bene, di tutti i criterj non vi parlerò io oggi, chè sarebbe un ripetere cose altra volta discorse, e un mettere, come si dice, troppe legna al fuoco; si mi restringerò a favellarvi della necessità che la Filosofia vada d'accordo con Dio o con la Rivelazione.

Gli oggetti della Filosofia, come col farne materia de' loro studj confessano espressamente o tacitamente tutti i filosofi, son Dio, l'universo e l'uomo. Ciò dice lo stesso Franchi, ch'è lo scettico più sconfinato dei nostri giorni. Nè può accadere altrimenti; imperocchè la Filosofia, che per consentimento generale dei filosofi è la scienza principe, deve sorgere alle regioni supreme di questi grandi oggetti, i quali formano poi la materia di tutte le scienze. Se dunque si dimostri, coi teologi e filosofi cristiani, la necessità della Rivelazione, affinchè l'uomo abbia sicure, universali e facili conoscenze di Dio, della creazione, della natura umana, della legge morale e de' nostri eterni destini; vien anche dimostrato, che alla Filosofia occorre la parola divina per giungere a stato di scienza intorno ai propri oggetti. Di fatto, se il verbo rivelato abbisogna a tutti gli uomini per conoscere con ferma e schietta verità la natura di Dio e dello spirito umano e delle loro relazioni; e se di queste materie si occupano i filosofi, che pur son uomini; chi non vede che quella necessità universale è anco necessità particolare di essi? Anzi maggiore, dacchè il filosofo getta lo scandaglio in più profonde notizie, e può essere accecato dalla superbia del sistema, e principj mal posti

posson condurlo per filo di logica a gravissimi errori. Sia dunque un dato del mio ragionamento, che il bisogno della rivelazione per la intelligenza di ogni uomo, si fa bisogno maggiore per quella dei filosofi. Il forte sta nel sapere, se i contraddittori della mia tesi accettino o no la necessità della Rivelazione pel sano conoscimento di Dio, dell'uomo e del mondo. E qui possiamo immaginare che mi si volga contro chi sente con la Chiesa cattolica; od un cristiano appartenente a qualche setta, e però fuori della Chiesa; o chi concede una Rivelazione, ma non quella cristiana; o un deista, che ammette l'esistenza di Dio, ma non Rivelazione, nè culto; o un ateo, che pone il mondo, ma nega Dio, o lo immedesima con quello; o finalmente uno scettico, che dubiti d'ogni cosa.

E per cominciare dal cattolico, se il suo pensiero è consentaneo alla sua fede, non vorrà mai negarmi, che la Filosofia debba stare di buon accordo con la Rivelazione, e giovarsene per non ismarrire la verità. Di fatto, egli sa, per fede sovrannaturale e ragionevole insieme, che Dio parlò all'uomo e che gli parla del continuo per bocca della Chiesa. Lo sa per fede sovrannaturale; imperocchè un assenso tanto vivo, intero, escludente affatto ogni ombra di dubbio, una certezza morale pari a quella metafisica nel valore, e superiore ad essa nell'intima efficacia del sentimento, non può venire da causa naturale o da semplice autorità umana. Lo sa per fede ragionevole, dacchè porge l'assenso all'autorità più antica, più vasta, più continuata ne' secoli, e però alla testimonianza più legittima e veneranda, cioè alla Chiesa. Il testimonio certo di questo fatto della Rivelazione gli basta per avere certezza della sua necessità, non già rispetto a Dio, ma rispetto al fine ultimo dell'uomo; essendo contraddittorio, che Dio ammaestri gli uomini, senza che essi abbisognino d'essere ammaestrati. Anzi, dato ancora (ma è assurdo) che la Rivelazione non occorresse all'uomo per ben conoscere Dio e le attinenze dell'uomo con lui, tuttavia, se il fatto della Rivelazione esi-

ste, e se il cattolico lo confessa, è d'uopo ch'ei tenga non meno per cosa certissima la necessaria concordia tra la Filosofia e la parola di Dio, ch'è la stessa verità; e di più ch'e'si senta obbligato, quando l'una proceda in contrario dell'altra, a rifare il cammino, ad esaminare ove s'asconde l'errore, ed a cercare con pura coscienza il vero. Non si ha da passare sotto silenzio, che alcuni cattolici di buona fede son caduti in un razionalismo contrario alle dottrine della Chiesa. Secondo loro, anche il mistero può divenire un concetto razionale, e darsene dimostrazione diretta e positiva. Ma se questa opinione si volesse accettare, converrebbe rigettar la dottrina, sempre ed universalmente professata dalla Chiesa: che nella Rivelazione ci ha una parte razionale ed una sovrarazionale. Comunque siasi, non ci negano essi peraltro, che la ragione debba consonare sempre alla parola divina; ma ricusano solo di assentire alla impenetrabilità dei misteri, affermandone la comprensione. Però non gli abbiamo nemici; e al più giova considerare il pericolo, che da questo razionalismo non si sdruccioli nell'altro, il quale nega i misteri, e non riconosce nulla di superiore alla ragione assoluta dell'uomo. Ma di ciò non più; e si concluda, che l'armonia della scienza con la Rivelazione ha pei cattolici natura di postulato.

Nè metterebbe a conclusione diversa la disputa con qualche filosofo d'una setta cristiana; imperocchè la necessità della Rivelazione e il fatto reale di essa vengano pure creduti da lui; e però gli dee parere contraddittorio l'affermare, che le verità della Filosofia riescano al no del sì divino. Ma nondimeno la controversia non termina qui; perchè non basta credere e confessare che Dio abbia parlato, ma occorre sapere inoltre qual sia veramente la parola di Dio; se no, nel proposito nostro, che ragione o criterio ci varrebbe ad essere certi dell'accordo fra la scienza nostra e quella divina? Il cattolico non mette in forse questo punto: egli si volge alla Chiesa e dice: parlami le parole di vita eterna ed io t'ascolterò; ma

i fratelli nostri, che son fuori della Chiesa, a chi vanno mai per essere ammaestrati nella parola di Dio? Non è, come vedete, o Signori, una disputa soltanto religiosa, ma altresì scientifica; dappoichè si tratta di verificare un criterio della Filosofia. Or bene, ti sottometti tu al magistero di una Chiesa disgiunta dalla nostra? Ma poichè tu chiedi che ti venga insegnata la parola *invariabile* di Dio, e vuoi fartene lume alla scienza, conséguita, che tu non debba prestar fede ad una Chiesa chè *mutò essenzialmente* dal suo essere primo. Dunque t'è forza esaminare, se la tua Chiesa si divise dalla Chiesa perpetua; chè se veramente si separò e non riconobbe più il ceppo comune, ne inferirai, ch'essa non è la cattedra della parola di Dio. Questo criterio non comporta dubbiezza; e chi ne usa con animo semplice e retto, giunge alla verità. Non mette bene di contendere qui sulla Chiesa legittima; bastando di fermare il punto, che il cristiano, il quale professa obbedienza ad una Chiesa, ci dà per consentito, primo, che la ragione non può mai far capo ad una verità contraria alle dottrine rivelate; secondo, che queste dottrine debbono immutabilmente insegnarsi da una podestà sacerdotale istituita da Dio. Rimane solo, che costui ricerchi con buona volontà dove trovisi quel magistero; ed egli non potrà negare che l'autorità docente sia quella per appunto, la quale, dalla sua divina istituzione in poi, non ha patito mutazione di sorta. S'inferisce da tutto ciò, che lasciando da parte il debito religioso, costui ha il debito filosofico di tal esame prima di mettersi alla scienza; perocchè, reputando necessaria la concordia della Filosofia con la Rivelazione, stimerà erroneo tutto ciò che ne discorda; e però, se la parola di Dio è criterio a ben filosofare, bisogna pure, innanzi di filosofare, assicurarsi di questo criterio per non uscire di via. Ma vi sono molte sètte cristiane, le quali disconoscono qualsivoglia potestà mediana tra Dio e gli uomini, e l'esatta cognizione del verbo rivelato recano tutta al giudizio particolare di ciascheduno.

Non ci negano essi la Rivelazione e la sua verità, nè la falsità d'ogni sistema che repugni alla fede; no, su questo siamo tutti d'un sentimento; ma lo scandalo nasce nel fatto della obbedienza alla Chiesa. Ogni contesa teologica sarebbe qui fuori di luogo; contentiamoci di provare ch'ei danno in contraddizione. E per fermo, ci menate voi buono il principio che la parola di Dio soccorre alla mente, che non cada in errori? Sì. Or come dunque la ragione d'un uomo, la quale non presume di potersi affidare in se stessa, ma reputa necessario il riscontro del Verbo eterno, oserà levarsi in criterio per interpetrare da sè il verbo stesso, onde piglia regola e sicurtà? Noi ci affidiamo nella ispirazione divina, rispondono essi. Ma vedete, se la ispirazione è vera, è unica; se unica, è comune alla Chiesa, è pubblica e non privata. Prima dunque di darsi alla Filosofia, occorre che questi uomini, desiderosi del vero, rientrino per l'unità della Chiesa nella unità della parola, affinchè, come vediamo con l'esperienza, la loro discordia nel credere non li meni alla discordia del pensare, ed ai sistemi più vani e perniciosi del mondo.

Potrà egli negarmi la rispondenza d'ogni vera dottrina filosofica alla Rivelazione, chi crede pure che una Rivelazione ci sia, ma non la cristiana? Se lo nega, si dà contro da sè; imperocchè, ove la Filosofia scoprisse una verità che fosse il rovescio di qualche domma rivelato, converrebbe dire che questo è falso. Come mai? Dunque può entrare falsità nella parola di Dio? E non mi negherà nemmeno il bisogno di tenere a riscontro il domma con le indagini filosofiche intorno alle più alte notizie teologiche e morali e psicologiche; dappoichè non per altro fine si possa concepire accaduta la rivelazione, che per illuminare la mente dell'uomo, e per salvarla da gravi errori. Ma con lui bisognerebbe prendere le mosse più di lontano, e farlo capace che l'unica Rivelazione è quella cristiana; ossivvero, ch'essa compieva l'antica dei patriarchi e dei profeti. Di fatto, o si parli degli Ebrei, i quali

negano fede a Colui che volle nascere di lor gente, o si parli di uomini cresciuti in altra religione non cristiana, saranno sempre vere due cose; prima, che fuori della legittima società religiosa ci ha o dommi erronei affatto, o mescolati d'errore, e però nocivi alla sana Filosofia, anzichè giovevoli; seconda, che la perfetta Filosofia non antecede mai le rette credenze, ma queste fanno la strada a quella, e però bisogna innanzi divenire cristiani e poi filosofi. Quanto è alla prima proposizione, non ci cade dubbio; perchè, o si tratta di mentite rivelazioni, ed è chiaro ch'esse, non movendo da Dio, ma dagli uomini, debbon essere impure come la lor origine, e inefficaci a servire da criterj certi e genuini; o si tratta della Rivelazione antica divisa dal suo compimento, ch'è il Redentore, e dalla Chiesa che la serba immune dalle alterazioni del privato giudizio, e non potrà mancare che non siensi introdotte nelle vere tradizioni di Dio le false tradizioni dell'uomo. Lo che riceve conferma dalla storia, essendo troppo noti a ciascuno mezzanamente istruito, gli assurdi delle teologie pagane, così greche e latine come indiane, chinesi ed egiziane, quantunque in mezzo a quei popoli fiorisse non poca e non ignobile civiltà; nè s'ignora il modo carnale onde vengono interpretate dai rabbini le sante scritture, a cui si aggiunsero per di più le favole della Cabala, del Talmud, e degli altri libri sacri degli Ebrei. Quanto è poi alla seconda proposizione, se vien conceduto che alla ragione dell'uomo porga necessario soccorso la verità rivelata, si fa manifesto che non eviterebbe una petizione di principio chi desse per possibile la perfetta Filosofia in chi o non abbia fede nessuna, o l'abbia in una rivelazione non vera. Ma (si potrebbe obbiettare) non scrisse qualche padre della Chiesa che l'antica Filosofia preparò il cristianesimo? Lascio da parte che le tradizioni primitive, non mai spente del tutto, illustravano l'intelletto dei filosofi pagani; e solo vi richiamo a mente, che io non già negai la possibilità d'ogni filosofia, ma sì quella d'una filo-

sofia perfetta, cioè piena e purgata d' errori circa le verità principali così speculative come pratiche. Non si negano da me con alcuni le cognizioni di altissimi veri nelle sette diverse della filosofia pagana, ma solo la purezza e integrità della scienza. Di fatto gli antichi sistemi, ed anco quelli del paganesimo rinnovato ai nostri tempi, ti dànno immagine della torre di Babele. Chi sostiene la dualità del Theos e dell' Ile, chi l' emanatesimo, chi la unità della sostanza e la moltiplicità dei fenomeni, chi i due principj buono e malo, chi tutto essere idea, chi tutto esser materia, chi fa dell'uomo un Dio, chi un bruto od una pianta; e insomma diremo con Tullio, non esservi stranezza che qualche filosofo non abbia insegnata. Ma se questo turbinio d' opinioni sconforta l' animo, ci riconsola lo studio della filosofia cristiana, che, come voce d' un uomo solo, insegna da secoli la stessa dottrina. Sta bene adunque, che i filosofi migliori della Grecia e di Roma prepararono il cristianesimo; ma non perchè ne abbiano scoperta la parte razionale in tutta la sua bellezza, ingenuità ed eccellenza; sì perchè, allontanatisi dalle superstizioni volgari, seppero pure ascendere a qualche nobile concetto di Dio, dell' uomo e della virtù. Indi si spiega che, mentre alcuni padri celebrano i filosofi pagani, altri li vituperano e li dicono semenzaio d' ogni eresia; ed altri poi, se in certi luoghi dei loro libri ne parlano con lode, altrove li trattano diversamente. È considerate di più, o signori, che mentre alcuni, come il Ritter, osservano che la filosofia pagana trovò limiti e contrasti nelle religioni, ossia negli errori volgari; altri, come il Ventura, affermano che essa guastò quelle notizie ammirabili del vero e del bene, le quali pel senso comune, illuminato dalle prime tradizioni divine, si conservavano sempre in mezzo alle genti. Ambedue queste opinioni son vere; perchè, se vediamo Socrate e Platone ascendere con la mente all' idea di un Dio unico, e quegli morire in sospetto di nemico agli Dei d'Atene, vediamo ancora, nessuno dei filosofi avere il

coraggio di combattere apertamente il politeismo; e molti di loro poi, contro il senso comune, confondere la virtù col piacere, l'anima col corpo, la verità con la illusione; e tutti, chi più chi meno, Iddio col mondo. Mi domanderanno altri: ma dunque non pensi tu che la ragione possa condurre alla fede? Si, ma poste alcune condizioni. E la prima si è, che la mente abbia modo di fare il confronto delle sue opinioni con la parola rivelata, non creduta ancora, ma bensì conosciuta. L'insegnamento divino, benchè non accettato come divino, pur guida la ragione al vero; ed ecco il perchè gli stessi filosofi increduli o non ortodossi hanno spesso tanta superiorità rispetto agli antichi, e tu senti nei loro scritti un'aura di cristianesimo. La seconda, che la ragione esamini le prove della fede con animo spassionato; il qual esame non discopre intera la verità, ma pur ne mostra tanta, che l'animo non traviato vi acconsente e crede; e le credenze poi, accolte dentro, compiono il conoscimento. La terza non pare da filosofi, ma da teologi il dirla; eppure la Filosofia non può fare a meno di darne sentore. Lo stato dell'affetto segue lo stato della mente, e questo poi alla sua volta prende forma da quello. Or bene, guasta nell'uomo la notizia di Dio, dell'anima propria, del dovere e dei destini eterni, si corrompe l'affetto; e l'affetto, ch'è pure impulso necessario a meditare la verità, svia l'intelletto da essa. Chi mai si trovò con mente inceppata dagli abiti dell'errore, ripensi al passato, e mi sia testimone che all'uomo, caduto in tal miseria, la verità repugna, come repugnano l'errore ed il male ad una retta volontà. Che può domare questa durezza del cuore? La grazia di Dio: ecco la risposta che ci dà la fede; e la ragione non intende, ma s'accorge della insufficienza umana; e il concetto di un aiuto maggiore dell'uomo la contenta, e le spiega quel rinnovarsi profondo, direi quasi, di tutto l'essere nostro, quando dalla incredulità passiamo alla fede, e dagli abiti mali alla virtù. Affinchè dunque coloro che non conoscono o non obbediscono

la Rivelazione vera, ma seguono una falsa, o una non compiuta rilevazione, giungano a perfettamente filosofare, si richiede, primo, che l'insegnamento divino giunga per l'udito all'intelletto; secondo, che essi ne riconoscano la verità; terzo che l'autore della parola disponga l'orecchio interno dell'animo ad ascoltarla. Mi si rechi un solo esempio d'uomini non cristiani che abbiano seguita una Filosofia immacolata. Sarebbe mai l'ebreo Spinoza, uomo, a dir vero, di grandissimo acume e di forte volere? Ma il panteismo suo, non solo avversa le buone teoriche della scienza, si ancora le verità di senso comune; imperocchè nemmeno Spinoza nel fondo dell'animo proprio poteva credere ch'e' fosse una modalità della sostanza eterna. Che se gli Ebrei, i quali hanno lume dalle sante scritture e vivono tra i Cristiani, non ti diedero che filosofi panteisti come Filone e quell'Olandese; che diremo delle nazioni senza scritture, e lontane dal cristianesimo? Ben ci assicura la storia, che ormai, fuori della cristianità, non ha vita civile, nè scienza. E questo fa d'uopo ripetere a voce alta, perchè certuni credon possibile d'incivilire i popoli con la sola ragione, o coi soli commerci; mentre la stessa civiltà antica cominciò sempre dal tempio e dai sacerdoti; e da loro, come consente il Cousin, trasse origine la Filosofia.

Del resto a noi, che non abbiamo da fare coi bonzi della Cina e coi bramini delle Indie, non s'addice d'entrare negli argomenti che li chiariscano della falsità delle loro dottrine e rivelazioni; ma solo accenniamo che di due sentenze non potrebbero essi mai, se fossero di sano intelletto, non andare persuasi; che cioè la parte vera, così filosofica e storica come teologica di quelle religioni, si assolve tutta e si schiude nel domma cristiano; e che le altre parti son favolose, arbitrarie, opposte al senso comune, ed al retto discorso. Alla quale disciplina di Polemica e di Apologetica giova che sieno bene addestrati i missionarj. Ma tra noi nessuno dubita ormai di tali

verità; e gli stessi razionalisti risguardano il cristianesimo come un pieno svolgimento della ragione umana. Svolgimento di ragione non è il cristianesimo; ma pure questa opinione ci fa comodo a fermare con la loro autorità medesima, che la nostra fede sta per lo meno agli altri sistemi religiosi, come il perfetto all' imperfetto. E sia detto infine di passaggio, che nulla tornerebbe più pronto del convincere un uomo israelita, se le passioni non recassero impedimento. Di fatto, posta la sua fede nell' antico Testamento, non gli vorrei già dimostrare, come si potrebbe, che quello è tutto da capo a fondo quasi il proemio, od il seme dell' Evangelo e del cristianesimo, sicchè là dentro si vede sempre dal passato germinare il futuro; ma gli farei questa sola domanda: credi tu che il salvatore promesso debba far noto a tutte le genti il Dio d' Abramo e di Mosè, purgando la terra dalla idolatria, e dal politeismo? Non saprebbe negarmelo egli mai; se pure, contro al supposto, non ricusa fede alla Scrittura, intesa su questo punto nel medesimo senso e da noi e da loro. Or bene: volgiti ai quattro venti e ascolterai da tutte le parti invocare il nome del tuo Dio. Dunque il promesso è venuto; e la sua vittoria, come vedi, si compie ogni giorno più sulla terra.

Un deista, che mi negasse la Rivelazione, dovrebb'essere combattuto con armi diverse; cioè dovrei rifarmi dal dimostrare la necessità di essa, e il suo avvenimento reale. E quanto al primo assunto, sta sugli altri argomenti per chiarezza ed efficacia quello del grande Aquinate. Egli distingue ciò che intorno a Dio sappiamo di superiore alla ragione, da ciò che con la ragione può essere investigato. E dice, che l' uomo è ordinato a Dio, come a fine ch' eccede la comprensiva di sua ragione; e poichè il fine deve conoscersi innanzi, affinchè le intenzioni e le azioni s' indirizzino ad esso, se ne arguisce la necessità, che all' uomo per divina rivelazione fossero manifestati alcuni veri ch' eccedono la mente di lui. Fu poi necessario non meno, che Dio gli rivelasse delle ve-

rità non superiori allo intelletto umano; imperocchè queste verità intorno a Dio, al dovere, e ai destini immortali dell'uomo sarebbero conosciute da pochi, dopo lungo tempo, e con mescolanza di molti errori; mentre al fine della salute necessita, che gli uomini tutti, e facilmente e senza errori e con ferma certezza, sappiano ciò che s' appartiene al fine medesimo, il quale altrimenti non potrebbe mai conseguirsi. E perchè pochi e male e tardi giungerebbero al conoscimento razionale di Dio e delle altre più grandi verità? Il perchè non potrebb' essere meglio evidente. L' altezza medesima di quelle verità, le diverse condizioni ed età umane, e le passioni, impedirebbero certamente la universale, facile e schietta cognizione di ciò che pure più d' ogni altra cosa importa a sapersi. Or dunque, se la Rivelazione si dimostra necessaria, se ne inferisce la possibilità, non mancandone certamente à Dio nè il potere nè il volere. Non il volere, perocchè repugni, voler Dio un fine e non i mezzi; non il potere, perchè Dio, ch' è creatore del lume naturale, e ch' è in se stesso Parola eterna di verità, può ben darci un altro lume sovrannaturale, ed ammaestrarci con la Parola esteriore. Al secondo assunto, a mettere cioè in sicuro il fatto storico della Rivelazione, le prove abbondano. Ciascuno può facilmente vedere nei libri che ne trattano: tutte le genti serbare memoria di una Rivelazione primitiva; tutti i culti diversi avere tra loro mirabili somiglianze di dommi e di riti; quanto più antiche, tanto più pure essere le credenze del genere umano, contro la vana opinione di coloro i quali pensavano che si passasse dalle superstizioni più grossolane alla idea più perfetta di Dio; il monoteismo, la prima fede di tutti gli uomini; le lingue manifestare un ceppo comune; e le più antiche, ed in queste i più antichi vocaboli, significare altissime verità metafisiche; ciò che di meglio si scorge nelle tradizioni e ne' culti de' popoli, sembrare sparse reliquie, il cui sistema intero si trova poi nella Bibbia; le tradizioni, i monumenti,

gl' idiomi, l' etnologia e la stessa geografia chiarire la origine comune di tutte le nazioni dell' Oriente; le storie più vetuste, ove le sono meglio definite e veramente storie, confrontarsi tutte con quelle del vecchio Testamento; la religione pura, santa, non mai irrazionale, non mai contaminata d' errori esservi stata sempre; dapprima in un popolo rozzo e piccolo fra grandi e culte nazioni idolatre; e poi nella cristianità, che a poco a poco si allarga per tutta la terra; e infine, questa unica religione discoprirsi vera da sè, perchè soltanto essa può mostrare il documento storico delle sue origini divine e delle sue perpetue tradizioni, da poi che c' è memoria d' uomo insino a noi. E passo sotto silenzio le profezie indubitabili, serbate a noi dagli Ebrei, e la portentosa diffusione della fede di Cristo, e la durata della Chiesa contro mille cagioni di rovina, e la civiltà cristiana partorita da essa, e la consonanza perfetta dei dommi, riti ed affetti cristiani con la mente e col cuore dell' uomo. Tutti questi argomenti sono per fermo accomodati a convincere i detti filosofi, purchè la loro volontà non resista al vero e non gli impedisca l' entrata nell' intelletto.

Ma tutt' altra briga sarebbe, se dovessimo persuadere gli atei e gli scettici; e pongo fra loro i razionalisti ed i panteisti, i quali confondono la sostanza e la ragione dell' uomo con Dio; lo che, dando di Dio un concetto assurdo, torna al medesimo del negarlo. Come si può facilmente vincere la prova con uomini, i quali vi mutano o vi negano a modo loro le idee ed i fatti; sicchè ragionando con essi vi paia d' essere in un altro mondo e non sappiate onde cominciare? Oggi l' ateismo e lo scetticismo (e la cosa è naturale) si son dati la mano, per giungere ambedue ad un sistema nuovo, che vogliono regalarci come solo degno della ragione umana. La tattica di questi filosofi si è di cominciare sempre dallo scetticismo, negandovi ciò che ammettono tutti; quanto alle verità d' esperienza, ridurre ogni cosa a fenomeno; quanto alle deduzioni

della ragione, scalzarne l' autorità, facendole passare per antinomie; e quanto ai principj evidenti, confessarli, ma imputarli insieme d' impotenza ad ogni applicazione, sia perchè, essendo ipotetici, e' non fanno a darci veruna certezza delle realtà esperimentali, sia perchè al disopra dei principj essi pongono il pensiero assoluto, che ne trascende l' autorità, e identifica, o concilia i contraddittorj. Però la frana smossa dal Kant diviene il fondamento di tutte queste filosofie. Ma dopo aver detto ogni male della ragione, costoro, dietro l' esempio degli Alessandrini, van frugando nell' anima, e credono di trovarvi una ragione più alta, comune, universale, un intuito divino, una idea eterna che si svolge con progresso infinito nei fenomeni della natura e nelle intelligenze particolari, e cerca di giungere alla piena consapevolezza di se medesima, senza giungervi mai. Essi sono, o mi pare, i soli scettici, che facciano a' nostri giorni. Distruggono, non per distruggere, ma per edificare di lor capo; mettono in dubbio o negano ciò che noi tutti crediamo, per affermare poi nel silenzio del senso comune quel che pare lor meglio; professano un comodo scetticismo che trasformasi a loro arbitrio nel dommatismo più assoluto. Con questi uomini, a voler procedere passo per passo, la disputa non finirebbe mai. Ciò che rende difficile al sommo l' intendersi fra loro e noi, si è, che noi, a dimostrare la necessità della Rivelazione per tutti gli uomini, e segnatamente pei filosofi, moviamo dal concetto della finità e fallibilità del nostro intelletto, confermate dalla storia degli errori e dei peccati umani; ed essi non ne convengono punto; ma errori e peccati assolvono tutti quanti, quasi forme necessarie d' infinito svolgimento che dal meno perfetto trascorre al più perfetto. È vero ch' essi dànno in istrane contraddizioni, perchè mentre non vogliono sentir parlare di errori e di peccati, impossibili nella eterna ed unica ragione, affermano ancora che noi siamo una fitta di sofisti, e che le nostre dottrine son errori vieti e degni di riso. Ma dunque, o buoni filosofi, non siamo

a parte anco noi della eterna ragione e della infallibilità umana? E poi, perchè impossibile errare e peccare? perchè la ragione assoluta, ch' è di noi tutti, non patisce difetto. No? O perchè dunque la è sempre in travaglio di progresso, e vuole essere a pieno consapevole di sè, e non le vien fatto in eterno? Ma questi sono discorsi alla spicciolata; ed è necessario andare alla radice, affinchè gli avversarj non trovino sempre un qualche scappavia. Occorre assumere per dato quel meno che si può, e che viene consentito da tutti, e che insieme si accomodi alla brevità, porgendoci per inferenza la necessità della Rivelazione, il suo fatto storico, e il modo per distinguerla da ogni altro fatto.

Con chi nega i principj non è possibile disputare, quindi i principj supremi della ragione ci è forza di assumerli per veri, affinchè noi possiamo discutere questo punto. E poi fra gli scettici dei nostri giorni, a ben considerarne le dottrine, non parmi che alcuno li ricusi; quantunque venga negata da loro la possibilità di applicarli al conoscimento delle cose reali. Anzi costoro valgonsi dei principj a provare che dal fenomeno soggettivo non si dà passaggio a concludere la realtà oggettiva delle conoscenze; e gli adoperano per cogliere, com' essi dicono, in perpetue contraddizioni ed antinomie la logica e la metafisica usate fin qui. Dunque ci son menati buoni tre supposti: i principj della ragione, i fenomeni, e l' applicazione di quelli a questi. Ed io me ne contento, e tanto mi basta per ora alla mia tesi. Io, non uscendo dai limiti di quei supposti, proverò che alcuni dati sono necessari alla Filosofia, che questi dati sono forniti ad essa dalla Rivelazione e che dunque la Rivelazione è necessaria alla Filosofia. Poichè sulla forma logica di questo sillogismo non c' è, parmi, nulla da ridire, vediamo se cada dubbio sulle premesse.

O sieno gli uomini enti reali e vivi, come per forza di natura e d' evidenza la pensiamo noi; od una ombratile apparenza di fenomeni e di crucciose fantasime, come piace agli

scettici di darsi ad intendere; e in qualsivoglia modo si spieghi dagli uni o dagli altri la storia di queste realtà o di queste ombre, sicchè n'escano due filosofie della storia opposte fra loro come l'oriente all'occidente; è certissimo per tutti, che noi prima impariamo dal di fuori, e dopo da noi stessi, e che la educazione è dapprima esterna, e dopo interna. Il sogno del Rousseau, che voleva gli uomini disgregati e solitarj per natura, non vien seguito dai nostri scettici meglio studiosi de' fatti; che anzi esagerano essi la umana socialità in guisa, che fanno tutto comune, e pongono lo stato come un'azienda di tutti i privati bisogni ed interessi. E costoro la pensano così dal fingere che fanno una ragione ed una sostanza comune, e il fine della vita fenomenica tutto quaggiù. Ora vediamo, che non solo l'individuo ha necessità della istituzione familiare e civile, ma che ogni popolo si riduce a civiltà per opera altrui. La storia non ci porge esempio di un popolo solo che siasi del tutto incivilito da sè; anzi la civiltà giunse ad ogni gente selvatica quasi ospite e pellegrina. La civiltà tutta spontanea passa oramai per una favola; e i dotti si vergognerebbero di raccontarla oggidì ad uomini culti. Dunque, o sia legge ontologica della natura umana, o fenomenica ed apparente del progresso infinito, certo è che l'individuo da sè non s'educa; e non dura nemmeno nella vita fisica, nè si svolge in vita d'intelletto e di cuore senza la civil società. Messa fuori di dubbio questa verità di fatto, se ne deduce che se l'uomo senza il consorzio non potrebbe acquistare uso di discorso, non darsi alle faccende più comuni, non esercitare le arti più rozze, a più forte ragione e' non saprebbe divenire cultore di scienze; imperocchè queste sieno un grado maggiore di civiltà, impossibile ove la civiltà manchi del tutto. Dunque la scienza abbisogna, per esistere, di alcune condizioni materiali speculative e morali, apprestatele dalla società umana, senza cui, come noi saremmo selvaggi, così non amatori, nè ritrovatori di sapienza. Lasciando da

parte le condizioni materiali, che pure importano conoscenze certe di moltissime cose; quelle speculative e morali non sono altro, come ne attesta il fatto, che cognizioni comuni non messe in dubbio dall' universale, e cognizioni trovate per via di più raffinato discorso, ed affetti familiari, civili e religiosi. Da tali conoscenze ed affetti muove lo scettico stesso per filosofare a suo modo; imperocchè la sua medesima pretensione di provare falsa la scienza consueta, e di annientarla per levarsi ad una scienza maggiore, involge la necessità di aver meditato sul sapere e sul sentire comune. E poi, ciò non può essere un punto di controversia coi nostri contradittori: dappoichè c' insegnano essi, che nel progresso infinito del sapere il meno perfetto termina al più perfetto, ed un sapere erroneo consiste in un filosofare, il cui tempo è passato per dar luogo ad un altro. Però si conviene da loro che una più eccelsa sapienza vien preparata per l' avanti da una sapienza più involuta e bambina. Qualunque siasi poi la natura delle dette conoscenze ed affezioni, oggettiva o soggettiva, illusoria o no, relativa a cose o ad apparenze, il fatto sta, e nessuno lo nega, che ci ha in quelle una parte costante ed immutabile, ed un' altra parte transitoria e mutabile. Io non fo disputa sui limiti del costante e del variabile, chè sarebbe con gli scettici un prunaio da non uscirne; solo io noto il fatto, che non ammette dubbio. Per esempio, si abbia pure di Dio, del mondo esterno e dell' anima il concetto che vuolsi, e si giudichino variamente i confini dell' universale e del moltiplice, dell' identico e del diverso appariti nelle opinioni umane pel corso dei secoli; ma tuttavia nessuno impugnerà che Dio, l' universo e lo spirito umano sono stati sempre nel pensiero dell' uomo; e gli scettici medesimi ne fanno oggetto di meditazione; e rifabbricando il sistema della Filosofia, lo accomodano e lo conciliano quanto più è possibile ai concetti comuni. Siccome abbiamo veduto che la società umana fornisce alla civiltà ed alla scienza dell' individuo le condizioni intel-

lettuali e morali necessarie, conséguita ch' esse sieno riposte principalmente in quella parte delle idee e degli affetti, la quale non muta per mutare di tempi, ed in cui s' innestano tutte le mutazioni dell' opinare e del sentire. Dunque la scienza getta le sue radici nei concetti comuni ed immutabili e negli affetti derivati da essi, e tutto ciò viene ammannito dalla educazione esterna, ossia dalla società umana. E così venne provata la premessa maggiore del mio sillogismo; che cioè la Filosofia abbisogna di dati.

Andiamo avanti. La educazione esterna può risalire di secolo in secolo all' infinito? Ma questa domanda, vòlta agli scettici de' nostri giorni, incontra una grande difficoltà. I filosofi kanziani nella parte ove distruggono quasi tutta la scienza professata finora, e ch' essi vituperano col titolo di dommatica, dicono, che la ragione non può affermare, nè che il mondo sia finito nel tempo e nello spazio, nè che sia infinito. Non finito, perchè la mente non può fermarsi ad un limite insuperabile; non infinito, perchè la mente non può comprendere una infinita serie di momenti successivi, nè un infinito aggregato di punti. Concludono costoro, che dunque per la ragione il mondo è indefinito. Ben si vede che questo ragionamento dei kanziani muove da quel principio loro, che ogni conoscenza sia del tutto soggettiva, e che nulla possiamo affermare delle cose in sè. Ma riesce chiaro, da non dubitarne un momento; che quel discorso ha due aspetti diversi, l'uno oggettivo e l' altro soggettivo. E di fatto, quando i kanziani assicurano che la ragione non può conoscere se il mondo sia finito od infinito, vengono a porre in opposizione tra loro due termini; la cosa su cui cade il concetto, ed il modo del concepire. Ora se nulla conosciamo degli oggetti, come opporli al soggetto? E se li conosciamo, come potrà mai una legge tutta soggettiva applicarsi ad essi? Avvi di più: quella legge ch'essi reputano soggettiva, non è poi tale per modo, che non abbia la sua ragione nella natura stessa dell' oggetto. E di vero, per-

chè non sa la mente fermarsi ad un punto o ad un momento, i quali sieno limite assoluto di cominciamento o di fine? Perchè le cose contingenti non patiscono questo limite *assoluto;* e però non potrà mai esserci noto il cominciare ed il finire, se non per via di percezione, o di autorità; e siccome quella non abbiamo, dunque solo per questa. Ma perchè non sappiamo concepire il mondo come infinito? Perchè, diceva Galileo nelle *postille al libro del Rocco,* « *quanti* finiti compongono un *quanto* finito. » Sommate i quanti finiti tra loro; e' fanno sempre un numero terminato. Ma le parti del tempo e dello spazio sono *quanti infiniti* o *finiti?* Se quanto infinito è un secolo, esso si compone di una infinità di momenti; ma una infinità di momenti non comporta addizione pur d'un momento, dunque un secolo sarebbe tutto il tempo, preso come infinito; assurdo inconcepibile. Dunque il tempo, essendo composto di quanti finiti, è finito. E lo stesso concludasi dello spazio. Per fermo altra è la domanda: se il mondo abbia limiti; ed altra questa: se la mente sappia da sè concepire limiti *certi.* Alla prima tutti rispondono di sì, alla seconda tutti rispondono di no. Nella tesi stessa dei kanziani ci ha tale distinzione; imperocchè, come notammo, ci ha pure quell'altra del concetto, e della cosa concepita. Però il ragionamento loro si riduce ad un sofisma; e segnatamente a quello che dicesi *sbaglio della questione.* Tuttavia non mi preme di definire se gli oggetti conosciuti sien fenomeni o cose; mi basta che i kanziani distinguano nel caso nostro l'oggetto dal soggetto, e che quello non possa giudicarsi infinito o peggio indefinito, ma finito. Io sostengo per tanto che la successione, o sia di fenomeni, o sia di cose, deve avere un principio, quantunque da me io non sappia conoscere l'istante preciso, onde comincia la serie del tempo. Ne segue, che la educazione esterna non può andare di secolo in secolo all'infinito. Ma noi per arrivare a questa inferenza non chiediamo nemmeno che ci sia conceduto l'argomento nostro, contro i kanziani; perchè ne levano d'impaccio essi me-

desimi. Di fatto, là dove rimettono su, secondo le loro idee, il sistema della natura, insegnano che la sostanza infinita, da forme molto imperfette, si sgomitola in forme sempre più perfette; sicchè l'uomo sbocciò per *eterogenesi* da enti inferiori. Dunque il succedersi delle generazioni umane non è infinito, nè infinita la tradizione degli educatori umani. Ma se l'individuo impara dal consorzio; se l'uomo senza questa disciplina non può nè vivere, nè divenire civile nè sapiente; il primo uomo, o, se volete, i primi uomini, onde ricevevano il sapere? onde le arti? onde le condizioni materiali, intellettuali e morali dell'essere proprio e del vivere civile? Non dagli altri uomini, che non esistevano; non dagli enti meno perfetti che secondo i panteisti han preceduto l'uomo; imperocchè quelli, a detta loro, erano bruti. Forse crederemo che la specie umana uscisse dapprima fuor d'una bestia con una sapienza innata, come Minerva dal capo di Giove? Ma le dottrine di coloro non ci dànno quest'appiglio; perchè dobbiamo aver capito oramai, che dal meno perfetto si svolge il più perfetto; e però noi siamo di certo qualche cosa di più dei nostri padri. Ma se noi siamo da più, e pure ci occorre la educazione, quanto la non doveva occorrere per essi? Dunque i padri nostri furono educati da un ente superiore a loro; e poichè questo insegnamento della verità, dato agli uomini da un ente maggiore di loro, chiamasi Rivelazione, io son giunto a provare la seconda premessa del mio sillogismo: che i dati necessari all'uomo, e però alla Filosofia, vengono porti dalla Rivelazione. E indi esce vera la conseguenza, non solo quanto alla forma, ma ben anche quanto alla materia: che la Rivelazione sia necessaria alla Filosofia. Nè occorre aggiungere che quell'Ente superiore a noi è buono e verace, essendo educatore degli uomini nel bene e nel vero, cioè nelle condizioni necessarie materiali, intelletuali e morali; e però s'ei ne dice di sè: io sono Dio, merita fede, perchè la sua parola rende testimonio a se stessa, o si giustifica da sè, con la sua lucidezza e bontà.

L'argomento recato disopra dimostra il fatto reale della Rivelazione; imperocchè le premesse vennero provate per mezzo del fatto reale di una educazione esteriore umana, che inchiude la necessità di una educazione divina. Non importa dunque argomentarne la possibilità; imperocchè nessuno vorrebbe negare che ciò ch'è, non sia possibile ad esistere. Ma inoltre noi possiamo dedurne il criterio, per conoscere la Rivelazione vera, e per distinguerla da tutte le alterazioni delle credenze e delle dottrine. Fermato bene il fatto della Rivelazione, non hanno più forza nessuna i sofismi di coloro, i quali, reputando l'uomo infallibile ed impeccabile, sostengono che la mutazione dei culti e dei sistemi filosofici non indichi mai caduta da verità in errore, o ascendimento da errore a verità, ma solo uno strigarsi del progresso interminabile, che lascia il difettivo, e tende sempre al compimento. Questo singolare trovato non giova più ai contradittori; quando tutta la disputa si rimeni al fatto. La Rivelazione *c'è*; dunque vediamo *dov'è*; ecco l'unico punto della questione. La natura stessa del fatto ne sia di criterio a concludere quel che cerchiamo. Dicemmo che la educazione divina fu la prima pedagogia del genere umano; come appunto scriveva Clemente Alessandrino (*Pædag.* lib. 1, cap. 8): « *Pædagogia autem est divina religio.* » Dunque la Rivelazione ascende al principio de' tempi. Dicemmo inoltre, che nelle cognizioni, e però anche nelle credenze, si scorge una parte immutabile ed un'altra parte mutabile, e che nella prima stanno gl'insegnamenti derivati di secolo in secolo dalla tradizione; imperocchè le mutazioni procedono manifestamente dal pensiero e dalla volontà de' singoli uomini, mentre ciò ch'è immutabile, e che si trasmette di padre in figlio, non dipende punto dall'arbitrio degl'individui. Dunque la Rivelazione s'acchiude nel conoscere e nel credere umano, che non ha mai sofferta mutazione di sorta. Dunque il criterio a ravvisare la Rivelazione non è altro che questo: la immutabilità dei dommi dagli esordj del mondo

insino a noi. Ora non ci rimane da far altro che volgersi intorno e guardare spassionatamente (come si osservano i fatti della natura, per esempio un ecclissi di sole o di luna) ove apparisca quella immutabilità fondamentale di dottrine e di dommi intorno a Dio, al mondo ed all'uomo; e come a mirare l'ecclissi diciamo: ecco l'ecclissi; così a considerare questa immutabilità diciamo: ecco la Rivelazione, ecco la perpetua educazione divina nel seno della famiglia umana. Le dottrine rivelate discendono per tradizione; la quale può essere orale e monumentale: e questa, cioè la monumentale, altra consiste in iscritture, ed altra in quei segni chiari e perpetui che si dicono monumenti in senso proprio. La tradizione perfetta unisce ambedue le maniere; perchè l'orale interpetra i segni della scrittura, o di altra specie, ed i segni assicurano la stabilità delle dottrine. I monumenti, o sieno scritture od altro, non bastano all'essere perfetto della tradizione; anzi, quando la orale manchi del tutto, quelli non s'intendono più. Il segno immediato del pensiero è la parola; poi si adoperano gli scritti, le tombe, le statue, gli edifizi a renderlo permanente. Come la parola senza il pensiero è nulla, così nulla, veramente nulla, sono i caratteri e i monumenti senza la parola. Però la tradizione vuole prima di tutto un pensiero continuo trapassato dai padri nei figliuoli; poi un modo costante di significarlo per via di parola, imperocchè sia questo il mezzo onde il pensiero trapassa d'uno in un altro; e poi stabili monumenti, che più sempre rappresentino ai nipoti le credenze, i pensieri e gli affetti dei loro maggiori. Quando si spezza ogni legame fra la parola scritta od il monumento e la lingua parlata, la prima ed il secondo diventano muti al nostro intelletto. Ogni documento storico, se non si attiene a qualche cosa di noto e di vivo, sarà una pietra, un po' di bronzo, una figura, un mucchio di carte, ma un documento non mai. Perchè intendiamo noi gli scrittori latini e greci? Perchè il senso di quelle lingue passa vivo di maestro in maestro; e la tradi-

zione si annoda coi tempi, ne' quali l'uso di esse non era spento. Ma la lingua etrusca s'intende? No, perchè la tradizione si ruppe; e se cogliamo forse il senso di qualche parola, accade per l'analogia o per altra relazione con lingue note. Se dunque noi avessimo innanzi una tradizione orale, scritture antichissime ed accertate, e monumenti d'ogni specie, che ci dessero testimonio di dommi non mai mutati per volgere d'età, dovremmo sùbito affermare: la Rivelazione vera eccola qui. O non è chiaro come la luce?

Ebbene, noi abbiamo un libro, *unico* a darci la cronologia ben definita dal principio del mondo; *antichissimo* per consenso di tutti; che più d'ogni altro racconto si *estende* nelle memorie dei tempi che furono, perchè l'epoca favolosa degli storici pagani prolungasi assai più là, ma non l'epoca storica; un libro inoltre non *contradetto* mai da nessun altro documento autorevole. Questo libro, fino dalle sue prime parole: *Dio creò il cielo e la terra*, e dai primi racconti della creazione del mondo e dell'uomo, contiene per appunto tutto ciò che noi dopo tanti secoli anch'oggi crediamo e pensiamo di Dio, dell'universo, della nostra natura, della famiglia e della umana società, senza levarvi od aggiungervi nulla. Che diremo noi dunque? Vedo la immutabilità delle dottrine; dunque vedo il documento della Rivelazione. Ma diceva Sant'Agostino, che non avrebbe creduto ai Vangeli, se questi non gli venissero offerti dalla Chiesa. Che voleva egli significare? Una verità molto semplice: che senza un'autorevole tradizione orale, non poteva egli aver fede nella Scrittura. Ma voi, qui grida il Franchi, ci regalate un circolo bell'e buono; imperocchè provate le Scritture per via della Chiesa e la Chiesa per via delle Scritture. No; distinguete la Chiesa da'suoi avversarj. Ella non prova sè a sè medesima con le Scritture, imperocchè sa onde trae l'origine, e sa ben anche l'origine ed il senso de' suoi codici sacri; ma li mostra come documento a' suoi nemici; e gli Apologisti con la Storia e con l'Ermeneutica alla

inano provano il valore di quei documenti. Distinguete inoltre l'intendimento pieno dei libri santi in ogni lor parte, dall' intendimento di un qualche testo chiarissimo per sè. Il primo appartiene alla Chiesa, il secondo può appartenere ad ogni uomo, e la Chiesa se ne vale per combattere que' suoi figliuoli che si son divisi da lei. Chi potrà sostenere sul serio, che la cosa non proceda a filo di logica? Per tornare adunque al proposito nostro, la Bibbia non va scompagnata dalla tradizione orale; e qui pure vediamo a chiare note la immutabilità. Di fatto nella nostra società religiosa ciascuno crede quel che credono tutti; e la generazione presente impara da quella che scende nel sepolcro; e questa confessa di ripetere ciò che le avevano narrato i padri suoi, ripetitori anch'essi del racconto degli avi. Qui la opinione non ha luogo; qui tutto è trasmesso, tutto è ricevuto. E ciò che assicura il retaggio delle dottrine si è la gerarchia stupenda, per cui i fedeli apprendono ciò che insegna il semplice prete, e questo prende la parola dal vescovo; e i vescovi parlano la stessa parola del Pontefice sommo; il quale, dopo tanti Pontefici, insegna sempre come successore di Pietro, che insegnò come Vicario di Cristo, che insegnò come Figliuolo di Dio, e perfezionò, non distrusse, la legge, e confermò i profeti e i racconti mosaici sino all'inizio de' secoli. Qui non capono sofismi; abbiamo una società che rifiuta ogni mutazione sostanziale sotto qualsiasi scusa. Ci sono coloro che dicono: la Chiesa non è più quella. Ma intanto sappiamo che ogni altra Chiesa si ricorda di scismi e di mutamenti; noi nella nostra propria tradizione non ne abbiamo memoria. Benchè lo sanno essi pure i nostri oppositori; perocchè scagliano contro la Chiesa l'accusa perpetua di una inflessibile tenacità nelle dottrine. Però, mentre vogliono molti perfidiare che la Chiesa mutò, le rinfacciano poi la sua immutabilità, contraria, dicono, allo svolgimento del sapere e del vivere civile. Benedetta sia la vostra accusa, ch'è il testimonio della legittimità della Chiesa dato a lei dagli stessi suoi nemici.

I monumenti cristiani d'ogni secolo e d'ogni maniera vengono a confermare le scritture ed il vocale insegnamento, con la forma dei tempj, con le immagini, coi simboli, con le tombe, con l'epigrafi e con mille altri oggetti; nella stessa guisa che i monumenti antichissimi di tutte le genti confermano le tradizioni e le storie ebraiche; cioè il primo peccato, il paradiso della innocenza, l'arca e il diluvio, il peregrinare de' popoli dall'oriente, e la speranza d'un Salvatore. A chi osservi questa immutabile perpetuità di tradizione orale e monumentale, se qualch' errore o passione non gli veli l'intelletto e non gli leghi il cuore, verranno spontanee sulle labbra queste parole: ecco il segno d'una sapienza che non è dall'uomo, perchè mai non si muta.

E ponete mente, o signori, che il motivo ragionevole della fede preso dalla invariabilità dei dommi; è proprio del dotto e dell'indotto, del fanciullo e dell'adulto; imperocchè la ragione naturale ripugna dal non porger fede ad una tradizione chiara, antichissima, estesa, e non mai interrotta. Or chi è fra noi istrutto a sufficienza nella fede, il quale non sappia che il parroco rende conto al vescovo del suo insegnamento, il vescovo a tutto l'Episcopato e al successore di Pietro? Nelle sètte cristiane l'uomo del volgo può avere dall'autorità un qualche motivo ragionevole (benchè molto più tenue e scarso) per credere a ciò che gli viene insegnato; l'uomo culto non può. Di fatto in quelle chiese ove l'individuo definisce a se stesso la parola di Dio, l'ignorante crede pur sempre al sacerdote, od a chi meglio di lui sappia di lettera, ma l'uomo culto non crede ad altri che a sè; e non s'avvede che s'egli crede a sè, non crede nella parola vivente e perpetua di Dio; però la sua non è fede, ma opinione. Nelle sètte ove si conserva una gerarchia, come nella Chiesa Greca, il popolo ha, per vero dire, un motivo assai ragionevole di prestar fede all'insegnamento de' suoi sacerdoti e de' suoi vescovi, perchè non vi apparisce l'arbitrio dell'individuo; ma l'uo-

mo culto, se vi pensi, non trova la perpetuità nella sua chiesa, perchè gli narrano le storie ch'ella si divise dalla unità del centro, nella quale era dapprima. Fra noi per lo contrario quello stesso motivo ragionevole che vale pel rozzo bifolco, vale per l'uomo di cattedra; e sta bene, perchè Dio è luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo.

Così è dimostrato contro gli scettici ed i panteisti, movendo dai loro supposti, che alcuni dati occorrono alla Filosofia, che questi dati le sono conceduti dalla Rivelazione, che la Rivelazione si conserva nella Chiesa cattolica, la quale sola è immutabile e perpetua nelle dottrine. Dunque la Filosofia, quando si separi dagl'insegnamenti della Chiesa intorno a Dio, all'uomo ed al mondo, cade in errori. E ormai, sciogliendomi dalla compagnia di costoro, e traendo largo il respiro, com'uomo che da una via buia e sotterranea esce all'aria aperta e serena, mi leverò al disopra de' fatti e ne cercherò le più alte ragioni. Il fatto ha dimostrato che l'uomo senza Rivelazione non può nè immegliarsi nè avere scienza perfetta. Quali ne sono le ragioni? Io le trarrò dalla natura della scienza e dall'ordine dell'essere: nè lo scetticismo mi fa ormai impedimento; imperocchè, ritrovato Dio creatore, secondo le idee e credenze cattoliche, la possibilità anzi la realtà della scienza e l'ordine degli enti ci riappariscono tosto in luce meridiana. E come no, se Dio è la prima cagione e la prima ragione dell'essere e del conoscere?

L'accordo della Filosofia con la Rivelazione si richiede a quella per la sua natura di scienza. E invero ogni scienza suppone il proprio soggetto, ma non lo crea; perchè ogni scienza si avvolge intorno ad una data materia. Vi sarebbe la fisica, se gli uomini non avessero esperienza de' corpi? Che pensereste del fisico, se e' dicesse: io non so nulla de' corpi, o li vo' pensare a modo mio? Ma qual è il soggetto su cui lavora col raziocinio ogni filosofia? La conoscenza di Dio, dell'uomo e del mondo. Anche lo scettico scrive alla sua maniera di que-

sti oggetti. Che inferirne? Ch' è solenne presunzione, o foggiare a nostro arbitrio il soggetto della Filosofia, cioè un Dio, un mondo, un uomo non mai pensati, od annientarlo col dubbio, anzichè riceverlo e meditarvi su. La Filosofia dimostra il proprio soggetto, all' incontro delle altre scienze, che lo suppongono già dimostrato, ma tuttavia nemmeno la Filosofia può produrre il soggetto da dimostrare. Or questo soggetto la scienza nostra onde lo piglia? Certo dalla intelligenza dell' uomo. Ma dalla intelligenza ineducata? ci risponde la ragione e l'esperienza, che no. La ragione, imperocchè noi siam consci a noi stessi, che, come abbiamo bisogno d'essere avvezzati a camminare, così abbiamo necessità di esser educati a ben pensare: la esperienza, perchè sappiamo che ogni generazione allèva l' altra nel conoscere, nell' amare e nel fare. Dunque la società umana, e segnatamente la famiglia, porgono alla Filosofia il soggetto delle sue contemplazioni. Ma la società umana e la famiglia si educarono da sè fin da principio? Vedi circolo vizioso della domanda; perocchè ogni consorzio si compone d' uomini, e l' uomo, com' abbiamo veduto, ha d' uopo d' esteriore istituzione, e però è forza dire, che il Verbo divino educò dapprima gli uomini, affinchè gli uni divenissero poi educatori degli altri. Dunque è vero che, la Filosofia abbisognando di un soggetto, e il soggetto ricevendolo dalla Rivelazione, la non può separarsi da questa senza separarsi dal proprio soggetto, cioè senza annullarsi. E chi non sa per esperienza, che allorchè ci sediamo nella scuola, e poi meditiamo da noi, non impariamo mica l'esistenza e la notizia di Dio, dell' uomo e del mondo (e se non sapessimo l'una e non avessimo l' altra saremmo infanti, o peggio che barbari); ma solo prendiamo l' arte di dimostrare quelle verità, di farcene un più pieno e chiaro concetto, di svolgere dalle note altre verità ignote, di ordinare le cognizioni in forma scienziale, e di renderci insomma ragione di ciò che sappiamo? Indi si scorge la miseria dello

scettico e del panteista, i quali, mentre si pongono a filosofare, distruggono il soggetto o la materia della Filosofia, e il soggetto filosofante. La materia della Filosofia, perchè negano in tutto od in parte, o confondono insieme Dio, il mondo e l'uomo; il soggetto filosofante, perchè, se negano Dio o lo identificano col mondo, negano ancora la veracità della loro ragione che in modo irresistibile corre al pensiero del creatore; se negano l'universo o ne fanno una cosa con Dio, negano se medesimi che del mondo son parte; se infine o negano sè espressamente, o si confondono con la sostanza infinita, non occorre chiosa a mostrare che distruggono se stessi col proprio pensiero.

E ora venendo all'ordine degli enti, le prove della mia tesi derivano dall'essere dell'uomo, dell'universo e di Dio.

La esperienza ci rende sicuri, che la intellettuale natura dell'uomo lo porta in virtù della percezione esterna ed interna, a formarsi le idee delle cose percepite. E davvero, affinchè la educazione esterna e la parola sieno efficaci, debbono operare, non sopra un'anima sfornita d'ogni lume d'idee, ma su di uno spirito conoscitore, che intenda la parola e riceva il magistero in virtù della idea, la quale porge il significato all'una ed all'altro. Il metodo naturale e necessario non è forse quello di far passare la mente dal noto all'ignoto? Dall'ignoto non ci ha passaggio a nulla. Ma se noi consideriamo quelle conoscenze degli enti, per le quali si richiede, oltre la percezione e i primi gradi dell'attenzione e della riflessione, anco una riflessione più alta ed una lunga serie di atti mentali resolutivi, compositivi, induttivi e deduttivi, allora senza una guida esteriore e senza impulsi particolari la mente dell'uomo non vi giunge mai. Per mezzo dei sensi esterni e del sentimento intimo illustrati dall'intelletto, noi conosciamo sin da fanciulli noi stessi, i corpi, e le sensibili qualità; ma chi vorrebbe affermare che noi senza nessuna educazione, o di famiglia, o di civile consorzio, o di

chiesa, o di scuola, potessimo da noi soli arrivare al conoscimento *limpido, esatto, intero* della nostra natura composta d'anima e di corpo, semplice ed immortale l'una, composto e mortale l'altro, e pur ambedue formanti un individuo; della natura de' corpi vuoti di senso e d'intelletto; o di quella degli animali, dotata di senso, ma cieca alla luce del vero; o della finità di tutte queste cose, che come finite hanno un principio, cioè una causa eterna, infinita, assoluta, Iddio? I sordomuti non istruitl, ma che pur vivono in consorzio, vedono qualche barlume di tutto ciò; ma un barlume, e niente più; perchè ci vuole un riflettere profondo, un astrarre delle idee più generali, ed un ben ordito complesso di giudizj e di ragionamenti; ed a questo si richiede una mente disciplinata, e la disciplina si dà e si prende con la parola, o con altri segni che ne fanno le veci. E come non sarebbe necessaria a noi la educazione in quest' arduo esercizio del pensiero, se ne abbisogniamo perfino ad apprendere da bambinelli il modo del camminare e quali sono i cibi utili, e quali i nocivi alla vita? In questo difetto dell'individuo, che separato dalla sua specie, non può provvedere al suo corpo ed al suo spirito, sta la ragione della sua socialità; ond' è, che la compagnia degli uomini compie l'essere di ciascheduno. Le quali conclusioni filosofiche trovano conferma nel senso comune; imperocchè i contadini stessi chiamano *mal educato* o *ineducato* colui che sia ignorante, rozzo, e poco regolato nei costumi; quasi la dottrina dell'intelletto e la politezza e bontà della vita debbano solo riferirsi alla buona instituzione. Or poichè la educazione umana non ha potuto esser eterna, s'arguisce, come vedemmo, ch' essa è stata preceduta dalla pedagogia divina; e ne scende la inferenza, che il sapere filosofico non può nè deve sciogliersi da questo insigne discepolato.

Badisi bene, che noi con le dottrine dette fin qui non diamo di cozzo nelle varie opinioni dei filosofi cattolici sulla

origine e sulla necessità della parola. Chi afferma che l' uomo può inventare il linguaggio, e chi lo nega; ma chi pure l' afferma, distingue il fatto dalla capacità naturale; e quanto a quello, confessa che Dio insegnò all'uomo la parola per erudirlo intorno al suo principio ed al suo fine. Chi vuole che noi senza i vocaboli od altri segni non potremmo avere nessuna idea od almeno le idee astratte; chi crede che avremmo le idee, ma non già la distinta e chiara conoscenza degli enti; chi rimbecca tali insegnamenti, ed asserisce che prima della parola possediamo idee e conoscenze; tutti per altro sono d' un sentimento, che, privo di linguaggio, l' uomo non giungerebbe mai a maturità di senno, ed a civiltà. E ciò ne basta all' uopo di concludere che la parola o fu insegnata agli uomini da Dio, o egli ne ispirò loro con modi miracolosi la invenzione; imperocchè repugni a pensare che Dio creasse la immagine sua e poi l' abbandonasse in istato di barbarie, dal quale non si vede passaggio possibile a vita civile ed a scienza. E davvero, come farebbe l' uomo, stretto dai bisogni animali del vivere ferino, muto ed ignaro d' ogni cosa sensibile, a fissare la mente nei bisogni dello spirito ed a lèvarsi sopra la terra? Però se la parola che adoperano i filosofi, venne da Dio, come vorrebber essi gettare da parte la Rivelazione? Rinunzino dunque alla parola.

Nè alcuno voglia confondere queste dottrine indubitabili e comuni a tutta la Filosofia cristiana col sistema dei Tradizionali. Questi uomini, degnissimi d' ogni encomio pei loro intendimenti, affermano che la fede antecede la ragione, e che la ragione non è capace di trovare da sè niuna verità un po' alta intorno alla natura di Dio e dell' uomo, ma solo di muovere dai principj della fede per giungere a sempre nuove applicazioni e conclusioni. In sostanza essi negano un criterio naturale di verità; lo che riesce sommamente contrario alle dottrine della Chiesa. Or noi dobbiamo distinguere la fede dalla Rivelazione; e il criterio intrinseco della verità da ogni

aiuto esteriore. La Fede è una virtù soprannaturale dell'anima, la Rivelazione è il mezzo esterno perchè la Fede nasca entro di noi. Adunque la Rivelazione, o pura e sincera come fra gli ebrei ed i cristiani, o mescolatasi a molti errori, come fra gli altri popoli antichi e moderni, ma le cui reliquie si conservarono pur sempre nelle lingue diverse, educa le menti di coloro medesimi che non hanno Fede. La parola educatrice, o si abbia come rivelata o no, dirige la riflessione; e però anche i filosofi increduli de' nostri tempi parlano delle cose divine con maggiore scienza, che non facessero mai i filosofi maggiori dell'antichità. La Filosofia cristiana, benchè non muova dall'autorità di Dio, pure illuminata da essa, parla cose verissime anco agl' increduli, e può con la forza dei ragionamenti stradarli alla Fede. I filosofi pagani, benchè non avessero Fede, trovarono nelle tradizioni del popolo e nella lingua il modo di pensare molte verità intorno a Dio; e furono inescusabili, se, forniti di quegli aiuti, non vollero arrivare alla schietta idea del creatore e confessarlo innanzi a tutte le genti. La Fede e la Rivelazione non sono criterio intrinseco delle verità razionali, ma lo suppongono; imperocchè, se l'uomo non fosse ragionevole, non potrebb' essere fedele; e s'è ragionevole, non può mancare di un lume interiore di verità, cioè d' un criterio. Ma ciò non esclude la necessità di un aiuto a svolgere la ragione; come il bambino ha la naturale capacità di camminare, e tuttavia non cammina, se non viene avvezzato. Adunque noi abbiamo il potere naturale di muovere da principj di ragione certissimi, di dedurne inferenze non meno certe, e di conoscere e dimostrare molte verità intorno a Dio, all'uomo, ed all'universo; e nondimeno questa scienza non sarebbe possibile, se l'uomo non avesse una sufficiente educazione religiosa, civile e domestica che gli disciplinasse la mente; come il giovinetto apprende la geometria, rifacendo entro se stesso i raziocinj dell'institutore, e nondimeno senza l'aiuto di lui e' non saprebbe

giungere in quella età a sì astratte speculazioni. Ebbene l'uomo in tutta sua vita, se non ha soccorso di educazione e di parola, è meno d'un fanciullo; eppure, quando si vale della parola, essa non è il suo pensiero, ma solo sveglia e dirige il pensiero alla verità. Ecco però i veri punti che ci separano dai tradizionalisti: noi diciamo che l'uomo, anco senza la Fede può conoscere molte belle e grandi verità, purchè abbia qualche soccorso dalla educazione e con essa dalla parola, ove si ascondono almeno i germi del verbo rivelato; e che la mente nostra, sebbene riceva quest'aiuto dalla educazione esterna o religiosa od umana, pure possiede una interna evidenza del vero, per la quale i suoi ragionamenti son veri e conclusivi da sè e indipendentemente dalla Rivelazione e dalla Fede.

Il bisogno d'un eccitamento esterno per giungere alla scienza perfetta, viene spiegato ancora dalle leggi mondiali alle quali partecipa l'uomo, ch'è parte del mondo. Ogni ente finito ha bisogno d'impulso ad operare, essendo soggetto alla legge d'inerzia. Nè io entro a disputare sul modo onde va intesa l'inerzia; ma bastami si meni buono il principio evidentissimo, che un ente non passa dalla potenza all'atto, se non viene determinato da qualche causa distinta da esso. La necessità che i moti e le azioni degli enti sien determinati dalle reciproche attinenze, costituisce l'ordine e l'unità dell'universo. Affinchè le cose formassero il cosmo, conveniva che i loro movimenti ed atti non procedessero indipendenti, e quasi a dire paralleli, ma che s'intrecciassero insieme a mo' di danza perenne. E chi non vede che a questo congiungersi e consertarsi delle forze create, si richiedeva per appunto che le une determinassero le altre, come fanno le varie parti d'un orologio? Ora, non potendosi procedere all'infinito con questa serie di motori e d'impulsi, fa d'uopo risalire ad un motore primo, ad un atto eterno, che pone in moto ed in atto l'universo. E quel motore non mosso, quell'atto, ch'è puro atto e non potenza, chiamasi *Dio*. Questa

legge cosmica assoggetta ben anche l'uomo quantunque in modo diverso da quello che vediamo ne' corpi e ne' bruti. Anche noi siamo eccitati alle azioni del senso, dell' intelletto e della volontà dall' estrinseche relazioni; benchè, ricevuto una volta l' impulso e spiegato l' intendimento, noi determiniamo noi stessi coll' azione ad altre azioni, e diventiamo liberi signori. Come tutte le cose hanno intrinseche forze e congiunzione fra loro e con Dio, ch' è primo atto e ultimo fine, così l'uomo, oltre il possesso d' un interiore principio d' attività, si congiunge all' universo, e segnatamente agli enti della sua specie e al suo principio, cioè a Dio; e indi è animale ragionevole, politico e religioso; nè la sua ragione può svolgersi mai, se col senso non si unisce al mondo, e se con la parola, o con altri segni non si affratella con gli uomini, e non si sottopone al magistero del creatore. Tutte quante le cose di questo mondo essendo finite e contigenti, come non hanno in sè la prima ragione dell' essere, così nemmeno dell' operare. Dunque se l' universo intero consiste in una soggezione di enti ad enti, e d' ogni ente a Colui che è; e se l' essere della umana famiglia sta in una comunione di vita, di conoscenze e d' amore da uomo ad uomo, e da Dio agli uomini tutti; come presumerà la Filosofia di non entrare nella scuola della parola eterna? Certo, come cessando l' obbedienza de' corpi al primo impulso, il mondo andrebbe in un fascio; così, cessando i filosofi di consentire alla instituzione divina, la scienza o s' annulla, o si divide in mille sistemi.

Il discorso ci ha recati dal mondo a Dio; e considerando la natura divina in attinenza coll' uomo, si ottengono le stesse inferenze. Chi è, o signori, il primo maestro dell' uomo? Il padre. Un fanciullo abbandonato, è una creatura morta; e se viene raccattato e scampa la morte, ma lo si abbandona di nuovo, ei vien su selvaggio, e quasi fiera anche all' aspetto. D' infante i genitori lo rendono fante, gl' insegnano la scienza della vita, e lo fanno religioso e civile. E chi è il padre? Il

bruto che genera il bruto, o l'albero che porta il frutto, si chiamano padri? No: padre è un ente fornito d'intelligenza che produce un ente simile a sè, e lo educa al vero ed al bene. Or via, chi meriterà dunque in senso assoluto il nome di padre? Chi genera di sè la sostanza del corpo, o chi crea corpo ed anima, e nell'anima infonde lume di verità e di virtù? Certo il secondo; e questi è Dio. Se Dio è il primo e vero padre degli uomini, n'è il primo e vero maestro; perch'è conforme ad Esso, ch'è verità e carità, educare i figliuoli. Volete ch'egli creasse l'uomo e lo lasciasse in mezzo alla gran selva della terra, come una fiera? Anzi era secondo la sua sapienza e provvidenza, che lo erudisse nelle verità necessarie a conseguire il fine. Inoltre, poichè conveniva che la unità della specie umana si fondasse nella unità dell'origine da un solo, era pur conveniente che Dio al progenitore insegnasse la parola della sapienza, affinchè da lui si educassero poi in sua vece tutte le generazioni nella unità del vero e del bene, e il magistero primo di Dio si tramandasse di padre in figlio nel corso dei secoli sotto i domestici tetti, come già suonò nell'Eden all'orecchie d'Adamo. E com'è ufficio di buon padre dispensare ai figliuoli, coll'andare degli anni, sempre più di verità, e correggerli dall'errore; così era opera d'amore, che il padre celeste con successive rivelazioni allargasse il lume della sapienza, e ravviasse gli smarriti nella via della giustizia. Non credasi che queste similitudini sien parolette e fiori retorici; chè dalle perfezioni finite degli effetti si argomenta benissimo alle perfezioni infinite della causa prima, salvo il modo differente della loro esistenza negli uni e nell'altra. Però se di Dio e delle creature non si può parlare in senso univoco, nemmeno se ne dee parlare in senso equivoco, sibbene analogico, cioè nè in tutto simile nè in tutto diverso. E davvero, se nella causa non esistono in qualche guisa le perfezioni dell'effetto, quelle sono dal nulla, e non sarebbe più vero che dal nulla non viene

mai nulla. I kanziani sostengono che noi, tutti chiusi come siamo tra fenomeni contingenti, non possiamo niente predicare di Dio con verità; filosofia senza amore e senza bellezza, perchè divide la mente e l'affetto, la scienza e l'arte, l'individuo e le nazioni da Dio. Anche la Filosofia cristiana c'insegna che non conosciamo positivamente la natura di Dio, ma sì analogicamente; e pur questa è vera conoscenza, imperocchè gli effetti manifestano proprio in qualche modo la causa, e noi ci avvediámo che in essa sta tutto il buono ed il bello d'ogni cosa, ma in infinito modo, e con perfetta unità, e con atto eterno. Dunque noi possiamo veramente chiamare padre e maestro Iddio: ed argomentarne la educazione divina operata per via della parola. Però è scritto nel vangelo di San Matteo: « Ma voi non vogliate esser chiamati maestri, imperciocchè uno solo è il vostro maestro, e voi siete tutti fratelli. Nè vogliate chiamare alcuno sulla terra vostro padre, imperocchè il solo padre vostro è quello che sta nei cieli. » Cap. XXIII, v. 8, 9. Vedete bellezza di dottrina: uno solo è il padre, com'uno solo è il maestro; e noi tutti siamo fratelli, come tutti siamo discepoli nella scuola di Lui. Dunque se Dio, ch'è padre degli uomini, n'è anche il maestro, e se questo magistero è la Rivelazione; conséguita che il filosofo, il quale non è Dio, ma uomo, dovrà pur essere discepolo del verbo, nè potrà separarsene, senza partirsi dalla verità. Insomma Dio è l'ente assoluto, e però a lui debbono recarsi le origini prime di tutte le cose, dei corpi e dei moti loro, dell'individuo umano e del consorzio, dell'essere e del conoscere, del pensiero e della parola, della scienza e della virtù.

Dunque abbiamo dimostrato la necessità dell'accordo tra la Filosofia e la Rivelazione. Nè mi venite a dire, o razionalisti, che la è una schiavitù della mente umana. Le pompose parole nascondono spesso il sofisma, impedendo di bene esaminare se tra il principio e la conclusione corra il debito

legame. La schiavitù della ragione è una bruttissima cosa: sta bene; ma ne scende forse, che sia brutta soggezione quella dell'intelletto alla parola di Dio? Chi disse mai tiranna la verità? Io non conosco altra tirannide che quella di una signoria contraria ai diritti e alla natura dell'uomo; e però sola servitù della mente diremmo il divieto di ragionare su ciò ch' è oggetto della ragione, o l' abito e la pertinacia dell' errore, o il sottostare ad una irragionevole autorità.

Ma è tempo omai di por fine; e il fine sia di considerare, che la Filosofia può chiamarsi in un certo senso la scienza santa. Questo nome appartiene in modo assoluto alla Teologia rivelata, la quale muove dalla parola di Dio, come da suo principio; e tende alla vita sovrammondana, come a suo termine immediato. Ma in un modo relativo può appellarsi così anco la Filosofia, perchè abbisogna dell' aiuto del verbo a ben meditare le cose divine e la natura e i destini delle cose; perchè ha per oggetto le ragioni supreme, le quali sono un riverbero della luce eterna di Dio; perchè dimostra l'esistenza e gli attributi del primo Principio dell' essere, del conoscere e dell' operare; e perchè finalmente si propone a scopo pratico il perfezionamento morale, ch' è debito religioso, e ch' è scala al fine supremo. Indi si scorge quanto male si appongano coloro, i quali vorrebbero separare in tutto la Filosofia dalla Rivelazione, e la scienza dalla Fede; volgendo sì nobili discipline solo all'utile ed a fini temporanei e non assoluti. Però grettezza e frigidità mortale rendono inamabili quelle filosofie che son tutte di terra e di senso. Per fermo, noi che viviamo nel tempo, non possiamo non pensare anche al tempo, ed anzi è dovere; ma se l' animo non leva l' ali al di sopra delle cose di quaggiù, se non si dilata il cuore in un pensiero, in una speranza di beni immortali, la scienza, l' arte e la civiltà si ammiserano tosto; seccasi la vena dell' affetto; il mercanteggiare sembra un bene molto maggiore che il sapere qualche cosa di Dio e dell' anima; e un largo guadagno si loda più

assai che un' azione generosa. Quella è civiltà da lettere di cambio, e tutta di traffico; nella quale si vende l'anima senza verecondia, quando si trovino i compratori; e in cui i bilingui, i maledici, i sorridenti traditori, gli avvoltoj rapaci, gli eleganti insozzatori delle famiglie onorate, gli uomini insomma tutti di sè, s'incontrano ad ogni passo, e ci tolgono il respiro; ed avvi orrenda penuria di quella lealtà, cortesia e carità, di quei semplici costumi che rinfrancano il cuore da ogni miseria della vita. Voi non vogliate imitare, o giovani cari, sì tristi esempj: ma cominciate a formarvi altri abiti con una filosofia santa, la quale procede innanzi in compagnia della Fede, ch'è splendore e lena dell' intelletto. A voi toccò la sventura di vivere in tempi, nei quali si dà dello spigolistro a chi unisce la parola della scienza con la parola di Dio. Ma che grandi cose possono mai venire da questa separazione? L'aura eterna della Fede non spirò una vita celeste nella *Divina Commedia* e nella *Gerusalemme?* Non fece sì bella l' arte italiana? In tempi di fede accesissima non seppe l' Italia rifare una civiltà maravigliosa, che si propagò poi per tutta Europa? Quando più abbondarono fra noi l' eroiche geste e gli uomini forti e santi, e gli stessi commerci, ed ogni maniera d' abbellimento e di grandezza? Oh domandate a questi ciarlieri, se in tanto lume di odierna civiltà e'vi possano mostrare un triumvirato italico pari a quello di Sant'Anselmo, di San Tommaso e di San Bonaventura, i quali fiorirono in tempi detti di barbarie e di superstizione! Tengansi costoro i lor nuovi miracoli di sapere; chè a noi basta l' antica bonarietà dei nostri padri; nè cerchiamo i plausi degli stolti, nè dei loro sdegni ci prendiamo un pensiero al mondo: noi contempliamo in segreto la verità con umile ma non paurosa ragione, abbiamo cara la Fede, ed una povera croce sulla nostra fossa ci par tesoro più grande di tutta la gloria dell' universo.

DIALOGO QUINTO.

I MISTERI.

AL MIO GIOVANNI LOTTI.

Diletto amico, intitolo a te questo mio Dialogo per molte cagioni; e la prima cosa, per l' amore grande che io ho posto in te, e pel grandissimo pregio in ch' io tengo le tue virtù. Sì, lasciamel dire (chè io non parlo per darti onore, ma per bene mio e degli altri), in mezzo a tanta viltà di animi e di costumi, a tanta spossatezza d' affetti, e a sì gelosa cura de' comodi proprj, mi recò sempre meraviglia quel tuo pensare di continuo più agli altri che a te, la tua ingegnosa carità per tutti gl' infelici, e la religione altamente compresa ed a viso aperto praticata, e la pietà verso la patria, e la tenerezza fraterna verso gli amici, e la prontezza e oostanza dei propositi generosi. E poi, se io tengo questo Dialogo sulla fossa della mia bambina, ch' era luce de' miei occhi, a chi vorresti che io meglio lo dedicassi che a te, il quale mi fosti di tanto conforto più con l' opere che con le parole, quando Iddio me la prese, e me la sentii strappare dal core? Or pensa tu se mi piacerebbe d' offrirti qualche cosa di meglio, che non è questo Dialogo; ma il meglio che tu cerchi e vuoi è l' affetto, ed io non saprei portartelo maggiore.

IL TUO AUGUSTO.

Ah tu passasti, eterno
Sospiro mio.

LEOPARDI, *Le Ricordanze*.

In una mattina molto serena del febbraio, io passeggiava per la pianura lucchese con un amico ch' era venuto di lontano a visitarmi, e facemmo capo al cimitero della città. Ecco, dissi all' amico, qui dorme ora la mia bambina, che m' ha

lasciato solo. Ed a lui, che voleva trarmi altrove, soggiunsi: Bisogna moderare, ma non fuggire i grandi dolori, che ci educano all'amore ed innalzano alle cose celesti: entriamo. Il cancello era aperto, perchè dentro al Camposanto i becchini preparavano la stanza ai sempre nuovi abitatori. La vista di quel cumolo di terra ove giace la mia creatura, che noi solevamo comporre con tanta diligenza nel suo lettino, mi serrò il cuore e mi fece scolorare in viso; ma, raccolte le forze dell'animo, dissi: leggi quella epigrafe. « QUESTO RICORDO DEL LUOGO — OVE DORME IL SANTO CORPICCIUOLO — DI MARIANNINA C.... — POSERO I GENITORI — CHE L'AVEVANO UNICA — E NON LA VEDONO PIÙ — SIA FATTA LA VOLONTÀ DI DIO. » All'udire di nuovo queste parole, non potei tenere le lacrime, e sfogatomi alquanto, dissi all'amico: Oh tu sapessi che solitudine mi si è fatta la casa! Mentr'io studiava la sera nella quiete del mio scrittoio, mi sentiva dormire la mia bambinella nella camera accanto; la notte consolavami udirne il respiro; la mattina ella chiamava babbo appena svegliata; al mio tornare di fuori, m'aspettava in capo di scala con la mamma, e battendo le manine mi faceva evviva; correva sempre a mostrarmi ogni suo trastullo; a desinare, il guardarmela era il mio condimento più saporito; il vederla, e l'udirne le parole infantili mi rinfrancava da ogni mia fatica e da tutti i dolori, m'innamorava del bene, mi ricordava un mondo migliore. Ella era nata pel cielo; tanto avea di paradiso le fattezze e ogni atto ed ogni moto. Quando mirava la luna e le stelle, metteva voci di gioia, e me le additava, e chiamavale, come cose viventi, ed offeriva loro quel che avesse in mano, e se non altro, le vesti. Se passava innanzi alla immagine della Madonna, le faceva un inchino o gettavale un bacio. Ahi memorie piene di dolcezza e d'affanno! — L'amico mi lasciò dire queste ed altre parole; e poi stringendomi la mano, esclamò: — *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus.* — Ed io: Ecco spiegato il mistero di una vita sì breve;

e sia benedetto Dio, che m' ha dato tanto dolore, perchè la mia bambina è pura e beata in eterno.

Amico. La parola di Dio, non solo con le verità rivelate di cui è capace la ragione, ma bene anche con quelle che le si celano al guardo, spiega i più profondi arcani della natura umana, e porge il significato della vita e della morte.

Scrittore. Sì, parlami di Dio, che affanna e che consola. Io so per prova che senza i conforti della Fede sarei uscito di me. Sediamo su questi tumuli erbosi. Non è triste per noi di riposare sulle sepolture, che sono un dormentorio.

Amico. Sì, come in questi mesi di verno la natura sembra morta, ma custodisce nel suo grembo i semi che germoglieranno a primavera, così questo campo conserva i germi di sembianze immortali, e fra le ceneri s' asconde la favilla della vita.

Scrittore. E, spero in Dio, rivedrò la mia creatura. Quando la mirai giacere fra' lumi, tutta vestita in gala e sorridente che pareva un angiolo, volli provare un' ultima volta la dolcezza di prenderla in collo. Che spasimo! a sentirmi cadere quel capo diletto sulla spalla, come cosa morta; ma la voce di Dio mi disse nel cuore: Ella si desterà.

Amico. La resurrezione è un mistero impenetrabile; ma se tu non l' ammetti, la riverenza pei sepolcri riesce una stolta vanità. A che serbare con tanta cura le fredde reliquie dei cadaveri, se queste si perdono nella materia per sempre, come le foglie d' autunno? Eppure, il rispetto per le tombe è di tutti i tempi e di tutti i luoghi; e tanto è necessario alla natura dell' uomo, che un popolo senza questa religione diverrebbe ferino. Però, o dobbiamo credere nella resurrezione, o chiamare stolta la natura. E' v'ha di più: l'uomo, anima e corpo, è una sola persona, e come appartengono ad essa le azioni umane, così a lei, e non ad una sua parte, debbono toccare i destini eterni. Chi adunque non avesse per vera la risurrezione de' corpi, dovrebbe o negare la in-

dividualità umana, od ammettere l'assurdo che, mentre l'individuo per la sua unità corre ad un unico fine, a questo poi giungesse non intero, ma dimezzato. Indi vien pure, che l'anima umana non possa ottenere il suo compimento, se non congiunta al corpo; imperocchè la natura di lei ha essenziale virtù di congiungersi a questo in unità di vita. Però, o dire che l'anima riuniscesi al corpo nella eternità, o mettere avanti l'assurda sentenza, che l'anima si rimane imperfetta per sempre.

Scrittore. Non v'ha dubbio di sorta. La scelta è da farsi tra misteri che non sono assurdi (perchè Dio onnipotente, il quale creò i vivi, può resuscitare i morti) e misteri assurdissimi che son contrarj alla natura delle cose, e non han ragione che valga. Ma si potrebbe forse opporre: non è dunque del pari contro l'ordine naturale degli enti, che l'unità dell'uomo frangasi per qualche tempo, e le anime sole vadano intanto all'ultimo fine, mentre la terra ed il mare si seminano d'ossa umane, e la vita è un affrettarsi alla morte? E il timore di questa, perchè ci attossica i pochi giorni che viviamo? e perchè c'inamarisce gli affetti più cari? Ed io lo so, che il breve possesso della mia bambina fu tutto quanto un timore di perderla, e l'ho perduta!

Amico. La Fede porge a quella domanda una risposta molto arcana, ma che appaga la ragione, e spiega l'enimma terribile della morte. Ella dice: L'uomo primo era immortale; peccò, e morì; i suoi figliuoli hanno ereditato il peccato, e con esso la morte. Par duro a credere la eredità del peccato, ed è cosa piena di tenebre; perchè noi sentiamo la nostra personalità, e nessuno ha potuto entrare negl'intimi nascondigli della generazione: ma intanto noi avvertiamo dentro noi stessi un continuo tenzonare fra gli appetiti del senso e la legge dello spirito. Quindi abbiamo da una parte questa proposizione: dall'uomo generandosi l'uomo, il difetto dell'uomo primo si partecipò a tutta la natura uma-

na; — e dalla parte contraria abbiamo: che l'uomo esiste a caso, ovvero ch'egli fu creato sin da principio con quella intima disarmonia di tendenze e di leggi; ovvero che il male a cui tendiamo non è male, e fra questo ed il bene è massima indifferenza. Quella proposizione cattolica, benchè abbia recondita la propria e determinata ragione, non è per nulla irrazionale; recandosene il perchè all' attinenze degli effetti con la causa prima generatrice: le altre proposizioni opposte ad essa sono affatto irrazionali e contradittorie. La morte poi è congrua pena della colpa; imperocchè il male morale va contro l'ordine dell'essere ed è privazione di bene, e però le sue conseguenze naturali sono il disordine e la privazione della vita.

Scrittore. E poi, il genere umano tenuto in solido del primo peccato, ci fa chiara la reale unità della famiglia umana.

Amico. Ottimamente; anzi qui si affollano alla mente molti misteri naturali, che sono esplicati dalle arcane verità della Fede. Di fatto, non è dato a noi conoscere altre relazioni fra gli uomini che quelle soltanto le quali si attuano per via de' sensi esterni; e non possiamo percepire che reale attinenza passi fra uomini lontani, o quale altra attinenza corra tra le anime de' morti e noi, o qual' altra pure si conservi dopo la generazione e la nascita tra i figliuoli ed i genitori. E nondimeno, il senso comune del genere umano considera gli uomini tutti come una famiglia: e la corrispondenza d' affetti soavi si perpetua nel tempo e nello spazio, anche quando non ci vediamo; e l'anima nostra parla in segreto coi cari estinti; e tutti d' una famiglia partecipiamo alla lode od al biasimo d' un solo; e sempre si tenne sacra la volontà de' padri morenti, e fu inviolata la religione del testamento, e si trasmette la proprietà delle cose ne' più tardi nepoti, quasichè si perenni in questi la persona degli antenati. Le quali tendenze ed istituzioni dimostrano, se io non erro, che gli af-

fetti umani, generati dall'intima essenza dello spirito, vanno più là del conoscimento. Ma quegli uomini che si fermano alle cose apparenti, e nulla stimano vero che non sia percepito e compreso, hanno la unità della specie umana e della famiglia per mera astrazione, e la società degli spiriti per un giuoco di fantasia, e per arbitrarie le istitituzioni della eredità e dei testamenti. Dottrine che straziano il cuore, il quale ha bisogno di comunicare con le anime immortali fuori di questi limiti del senso, per cui viviamo in un punto del tempo e dello spazio. Ma la Fede ci mena in un mondo immenso di consolatrice realtà, quando ne insegna che se fu partecipato da tutti gli uomini il fallo del primo padre, sono partecipati non meno i meriti del nuovo Adamo, e quelli de' Santi; che le preghiere de' celesti chiamano grazia sopra di noi, e noi con le preghiere ci facciam pagatori del debito de'nostri morti; che la benedizione di Dio scende dai padri nei figliuoli, e la benedizione dei padri, quasi di sacerdoti, è graziosa di bene all'anima dei loro nati; che la Chiesa compone di tanti membri una reale unità, un corpo vivente nella unità dello spirito, in una vita continua e sterminata. Tutte queste verità belle e serene suppongono la esistenza d'un consorzio immenso fra gli spiriti, nascosto sì all'intelletto, ma negato il quale, è d'uopo reputar follia tanti affetti naturali dell'anima nostra, tanti universali istituti (senza cui non reggerebbe il civile consorzio), tante speranze e tante consolazioni. Chi potrebbe dubitare nella scelta? Oh, non ti pare?

Scrittore. Si pare; e non v'ha cosa più certa.

Amico. E indi si chiariscono i cupi misteri del dolore, che tocca in abbondanza così ai cattivi come ai buoni. La mente umana in qualche modo può conoscere le ragioni della espiazione, tanto data per noi, quant'offerta per gli altri, e la temperanza e fortezza che ci vengono dal patire, e il bene finale a cui son ordinati tanti patimenti; ma queste verità pel semplice lume dell'intelletto ci si danno sì fioche,

sbiadite e poco determinate nell'oggetto loro (quantunque razionalmente innegabili), che l'uomo, sopraffatto dalla vista di tante miserie proprie ed altrui, si sbigottisce, non sa più intendere le attinenze fra le lacrime dell'uomo e la misericordia di Dio, e maledice il dolore. La Fede, divinizzando nell'Uomodio il dolore, ce lo appresenta come espiazione e redenzione, il cui valore si comunica realmente a tutti coloro i quali vogliono entrare nel regno di Dio; ed essi medesimi coi loro affanni partecipano all'opera redentrice, e si fanno, a dir così, corredentori di sè e dei loro fratelli. Il termine poi di tanta umana passione sappiamo ch'è un eccesso sì grande di sapienza, di bellezza, di giustizia, d'amore, di beatitudine, una nuova patria di tanta bontà e di tanta letizia, che le pene del mondo stanno a sì gran bene come ruscello all'oceano. Le quali cose, benchè ineffabili e superiori ad ogni umano concetto, penetrano vive e potenti nell'anima, e le recano pace con le grandi parole: *l'uomo patisce, ma non in vano.* I molti volumi degli scettici, e di tutti coloro che fan tante querimonie sulla vita travagliosa dell'uomo, in paragone della Bibbia non dicono un millesimo de' nostri dolori. Oh perchè la lettura di questa, mentre ci fa temere, ne ricrea pur tanto; e la lettura di quelli ne fa desolati e ne toglie ogni bene? Perchè l'una insegna che il dolore è giustizia e misericordia; e gli altri dicono che il dolore non è che dolore e vanità. Mistero in gran parte è quell'insegnamento divino; ma qual mistero ignobile e pauroso non è questo insegnamento umano? E se il primo non è compreso, pure ti appaga gli affetti dell'anima, e leva il pensiero nella realtà dell'essere e del fine; mentre il secondo non ti parla che della fine e del nulla, e fa credere che la vita sia nient'altro che un orrido sogno. Là noi abbiamo un mistero, ch'è in armonia con la natura, con la ragione e col cuore; qua un altro mistero che fa del mondo e dell'uomo un accozzo di vanità e di contraddizione. Non c'è dunque una strada di mezzo: o concedere l'intelletto

nostro al sovrintelligibile, o gettarsi nell' irrazionale e nel nulla. Non dico io il vero?

Scrittore. Certo che sì. Anzi, considerando io talvolta i lamenti de' filosofi e dei poeti scettici sulla grandezza delle umane afflizioni, sulla vacuità di tutti i desiderj, e sull' inganno d'ogni speranza e d'ogni bene, ebbi sempre cagione di stupire: imperocchè si opina da costoro, che la immensità de' nostri desiderj e dolori, i quali son pure tanto reali, sieno un che senza causa o ragione o fine, ed un nulla di nulla; mentrechè dovrebbero trarne un argomento a confermarsi nelle dottrine del Cristianesimo, le quali ci rendono manifeste le cause ed i termini del desiderio e del pianto. È un chiudersi in casa al buio, quando il sole splende sull' universo.

Amico. Anche la Parola rivelata disse che tutto è vanità; e nulla è più tremendo di questa sentenza, chi si fermi ad essa. Ma la Fede se ti dà per vana ogni cosa quando il tempo si separi dall' eterno o da Colui che è, t' impara inoltre che ogni atomo ha valore smisurato nell' ordine dell' universo a Dio. E per fermo, niente dura quaggiù, e tutto è simile ad ombra: e però gli uomini, cupidi d' eterna realtà, quando dimenticano Dio, danno in disperazione: ma secondo la Fede, questa fuga di tutto il creato è un correre al mar dell'essere; e il cuore n' è persuaso e riposa. Però, se tu non esci dalla cerchia del mondo, gli affetti umani ti si offrono tutti alla mente con questa orrenda contraddizione: che da una parte non si quietano essi giammai, ed hanno in sè una indefinita e quasi divina efficacia di tendenze potenti; e dall' altra parte il termine loro od è troppo ineguale al desiderio, od è vano del tutto. Qual più ardente appetito che quello di gloria? o qual più grande illusione? Giacomo Leopardi, uomo infelicissimo, ne scrisse a meraviglia. Nè i libri santi consolano punto le umane ambizioni, che van dietro a fuggitivo rumore; ma t' è promessa da quelli una gloria che non ha niente che fare con le inani fantasie del mondo, e che san-

tifica il desiderio de' magnanimi petti. La gloria è universal conoscimento ed amore che i giusti e sapienti hanno del giusto e sapiente; e però la realtà di quella s'avvera in una più intima ed amorosa unione degli spiriti immortali. È quella gloria che, breve ed incerta fra gli uomini, si sempiterna nel consorzio beato dei celesti. Quindi non apparisce più senza pregio anche sulla terra la gloria del ben fare in ogni ragione di sapere, d'arti, di civiltà e di santità; imperocchè, sebbene la lode non desti nel sepolcro le ceneri dei gloriosi, tuttavia essa muove ad opere egregie i viventi, e conserva una comunicazione di pensieri e d'affetti tra gli spiriti indiati e i pellegrini del mondo. È una comunicazione arcana, non visibile ai nostri occhi di creta? Ma indi è chiarito il mistero del desiderio di gloria, il quale non è altrimenti che un lungo delirio.

Scrittore. Dalle tue parole parmi scendere questa inferenza, che ogni domma sovrarrazionale della Fede si annoda con una verità di ragione; e però dal negare il domma vien sempre un qualch'errore anco nell'ordine delle verità naturali.

Amico. Sì, a conservare e compiere il sano intendimento di queste verità, richiedesi la integrità del domma; e se fossi certo di non recarti noia, vorrei dimostrarlo con l'esame di quelle opinioni ed eresie che le negano, o le alterano in tutto od in parte.

Scrittore. Io anzi ne trarrò molta consolazione.

Amico. Considera dunque, che ad ogni mistero va congiunto un motivo di credibilità; imperocchè Sant'Agostino diceva: *Etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus;* e San Tommaso: *Fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile.* Però, chi nega il mistero, vien sempre a negare con esso un motivo razionale di credibilità, cioè una verità di ragione. Poni mente ai razionalisti, i quali affermano non

doversi accettare se non quello che torna evidente alla ragione dell'uomo; e vedi un po' quanti errori discendono da questo principio. Ciò che supera la comprensiva dell'uomo è falso? Dunque, o la ragione dell'uomo è infinita come quella di Dio, o la ragione di Dio è finita come quella dell'uomo, o la ragione dell'uomo e quella di Dio sono un'unica cosa: dunque, bisognerà negare anco l'essenza dell'anima nostra e de' corpi, perchè nell'essenza avvi pur tanto di misterioso: dunque, negata l'essenza, il conoscere e l'essere diventano assurdi; ed uno scetticismo senza fondo ci si spalanca dinanzi. E poi, una critica rigorosa dei fatti storici ne mostra innegabile il fatto della Rivelazione: dunque se a cagione del mistero io posso negare anche i fatti, il pirronismo storico di Bayle è buona dottrina, e ci vien chiusa una larga fonte dell'umano sapere, vo' dire la fede all'altrui testimonio. E di vero, se, non ostante le prove storiche, tu puoi negare alcuni fatti, qual ragione v'ha perchè tu non possa negarli tutti? Che questi errori si chiamino l'un l'altro, ecco l'esperienza che te ne assicura; imperocchè al razionalismo d'ogni tempo andaron sempre compagni il panteismo, lo scetticismo, il nullismo, ed una critica storica si svergognata, che distrugge il valore d'ogni fatto e d'ogni documento.

Tutte quante le eresie, se io non erro, posson raccogliersi sotto due capi: o esse cadono sulla natura di Dio, o sulle relazioni di Dio col mondo e coll'uomo. È manifesto che le prime vanno alle seconde: e le seconde rifan capo alle prime; perchè guasto il concetto della natura di Dio, non s'intendono più con verità le sue relazioni col mondo e coll'uomo; e guasto il concetto delle relazioni, non rimane intatta la notizia della natura. Di fatto, le relazioni di un ente rampollano dalla sua natura, e questa ci si rende palese per le sue relazioni. Però tutte le eresie, o contengono in grado uguale l'uno e l'altro errore, o, benchè l'uno primeggi, l'altro gli va sempre secondo.

L'eresie che si riferiscono alla natura di Dio, o intorbidano la cognizione che noi possiamo averne per via di raziocinio, o nuocono alla credenza nel mistero della Trinità. Parlando delle prime, le sètte gnostiche, per esempio, nate da dottrine in parte pagane e in parte giudaiche, congiunte ad alcune idee cristiane, falsavano il concetto razionale di Dio unico e perfettissimo; perchè ponevano due principj sempiterni, l'uno buono, l'altro malvagio, Dio e la materia. Viziavano la idea di Dio anche quanto alla sua semplicità ed immutabilità, perchè dicevano da lui emanare gli Eoni, e il Demiurgo formatore del mondo; e però veniva negata la creazione libera e sostanziale. I Manichei, di questi e d'altri errori presi da Zoroastro e da Budda, componevano un informe miscuglio, traendone fuori una dottrina, non solo assurda, ma nefanda. Secondo loro, due sono i principj, Dio e Satana; l'uno emana la luce e gli Eoni, l'altro le tenebre della materia e i demoni; dalla mescolanza della luce con le tenebre si forma l'universo; da Dio e da Satana deriva l'uomo, glorioso nello spirito, abominevole nel corpo: e abominevole, dicevano essi, ogni attinenza dell'uomo con la materia. Chi non s'accorge che le nazioni cristiane, se vinte da questa eresia, avrebbero perduto ogni fiore di scienze, di lettere, di credenze religiose, e ogni altro bene di civiltà?

Parlando della seconda specie d'eresie, gli antitrinitarj negavano la trinità delle persone, confessavano la unità della essenza divina. Ma chi è sì cieco della mente da non vedere che la unità di Dio, senza una interiore manifestazione di lui a se medesimo, è una unità del tutto astratta, irrazionale, impossibile? E se quella manifestazione non è sostanziale e personale, ma sì accidentale, come il verbo della mente umana, allora diremmo che in Dio vi sono degli accidenti, e cadremmo nell'antropomorfismo. Noi non intendiamo, se non per lontanissima analogia, che sieno le persone divine, e come esse stieno in una semplice essenza; ma intanto vediamo che, negato il

mistero, si cade in assurdi. Diranno irrazionale il mistero? No, chè non avvi contraddizione; perchè, sendoci arcane la essenza e le persone, non possiamo affermare che l'unità dell'una e la moltiplicità dell'altre cozzino fra loro. A conoscere la opposizione di due termini, è necessario che sienci noti i termini stessi. Diranno forse in modo generale, chè in una essenza non può cadere moltiplicità di sorta? Allora converrà negare che le moltiplici facoltà dell'anima si radichino in una semplice attività; non già perchè facoltà e persone sieno la stessa cosa, chè ci corre divario infinito, ma perchè la proposizione degli antitrinitarj sarebbe universale. Ario negava fede alla vera Trinità, e reputava che il Verbo e lo Spirito sieno emanazioni del Padre. Ma tu senti che questa eresia fa un Dio assurdo, cioè molteplice, mutabile, contingente. Che diremo dei razionalisti moderni, i quali tengono in conto d'attributi divini le persone della Trinità? La loro dottrina, o mette alla gelida e astratta unità di Dio, secondo il parere degli antitrinitarj, od alla reale distinzione degli attributi divini, ch'essendo molteplici, sarebbero anche accidentali e contingenti; e in questo caso, Dio non è più assoluto, ma s'immedesima coll'universo.

Quanto alle relazioni di Dio con la natura e con l'uomo, Ario insegnava, il Verbo essere una creatura del Padre, un Demiurgo creatore del mondo, e così dava un concetto assurdissimo della creazione e della redenzione, perchè troppo è assurdo che una creatura crei e redima. Secondo i Nestoriani, Gesù non è che un semplice uomo unito al verbo di Dio; e l'uomo ed il verbo son due persone interamente distinte e diverse. I Monoteliti, al contrario, perfidiavano che una sola volontà si abbia in Gesù Cristo, sicchè in lui causa efficiente delle operazioni sia il verbo, e stromento l'uomo. Onde nascono queste opinioni? Dal non volersi piegare l'orgoglio della mente al dolce mistero dell'Uomodio. Ma se mistero è il Redentore, e mistero è la redenzione,

pure, a metterli in forse od a negarli, conséguita il dubbio o la negazione di molte verità manifeste. Diranno quegli eretici e gli odierni razionalisti, che se il Verbo è unito alla natura umana in una sola persona divina, non possono rimanere intatte le due nature e le due volontà? Ma dunque di più nature non può constare un solo soggetto, o, a dirlo con gli scolastici, un solo supposito; dunque ha torto la buona Filosofia quando insegna, d' accordo col senso comune e con la Rivelazione, che l' anima si unisce al corpo senza confusione d' essere e di proprietà, e che d' ambedue si forma l' individua persona dell' uomo. E per fermo, inteso bene che sia l' uomo, non può la ragione repugnare al mistero del Verbo umanato. Indi avviene che i razionalisti han falso concetto anche dell' uomo; però la Chiesa decise che l' anima ragionevole è la forma sostanziale del corpo umano; e però nei decreti de' concilj e ne' libri de' Padri la unione del Verbo alla natura umana paragonasi spesso coll' unione dello spirito alla carne. Negheremo la credibilità della redenzione operata dall' Uomodio? Ma si è forza rinunziare a questi veri di ragione: che l' uomo può cadere e cade in colpa; che la colpa, essendo atto contrario a Dio, ha infinito demerito; ch' essa dev' espiarsi, affinchè l' ordine sia ristorato; che l' uomo, creatura finita, non vale ad offerire da sè adequata espiazione per un demerito che tiene dell' infinito; che, nondimeno, la natura umana dev' essere il soggetto della espiazione, come fu quello della colpa; e che, infine, Dio solo può tornare a stato di verità e di bontà le sue creature, quand' esse ne abbian patito intrinseco e radicale mancamento. Per tutti questi errori intorno al Redentore, ch' è il maestro del genere umano, si verrebbe a concludere che il magistero di Dio o la divina pedagogia è una favola, mentre questa verità, che la famiglia nostra riceve una continua educazione da Dio, è dimostrata dalla Filosofia ed attestata da' documenti, e forma uno de' più nobili e soavi dommi del cristianesimo.

Che se dalla natura del Redentore passiamo alle sue istituzioni, possiamo sincerarci di questo: che ogni eresia nella Fede è un paradosso in Filosofia. Perchè non si crede, per esempio, al sacramento dell'eucaristia? Perchè l'Uomodio non cade sotto i sensi; e perchè non può, dicesi, l'unico Gesù Cristo esser presente in luoghi tanto diversi, sotto tante apparenze; e perchè non può accadere transustanziazione; nè, in ogni caso, è possibile che restino gli accidenti. Ma con tali dottrine si calpestano i primi canoni della scienza e del senso comune. Altro è ciò che apparisce ai sensi, altro l'essenza delle cose: la presenza degli enti proviene dall'azione loro sopr' altri enti, e così è presente l'anima a tutto il corpo, perchè opera su tutte le parti di esso; e Dio è presente a tutto l'universo, perchè causa universale. E però il Redentore, come Diouomo, può operare su tutte le parti dell'universo; e come Uomodio, avere attinenze corporee con la materia. Inoltre sappiamo che Dio Creatore ha signoria piena ed assoluta d'ogni sostanza; che una sostanza corporea può entrare nel composto d'altro corpo, così per assimilazione, come per altro modo arcano ed analogo ad essa; che gli accidenti si distinguono dalle sostanze, ed hanno una loro entità, la quale se non può esistere senza un ente che la sostenga, è chiaro tuttavia che quest'ente può essere o l'atto naturale delle sostanze o l'atto miracoloso del Creatore. Però, quantunque arcano quel sacramento, se tu lo avversi, vieni ad impugnare certissime verità di ragione.

Fra le relazioni più cospicue di Dio coll'uomo, quelle che gli eretici contrariano con maggior pertinacia sono la Grazia, e la Chiesa, che n'è l'organo santo. Ebbene, i Pelagiani, che negano la Grazia e la necessità della Grazia, ragionando a filo di logica, son condotti a respingere come false queste verità razionali: che nessuna forza può operare senza l'efficacia della causa prima; che indebolita una forza nel proprio essere, non può da sè tornare in vigore, essendo

contraddittorio mancare d'una perfezione ed esserne causa: che la interna osservazione ci palesa un misero infiacchimento della natura umana; e che un fine sovrannaturale non può conseguirsi senza un aiuto superiore alla natura, mentre riesce assurdo, che una causa produca effetto maggiore di sè. Coi Montanisti, coi Greci e coi Protestanti giudicheremo che nella Chiesa universale sia possibile l'errore, e possa farsene scisma, conservando la fede e la verità? Ma, in tal caso, ci getteremo dietro le spalle questi veri di Teologia naturale: che l'opere immediate di Dio, se fatte per un fine eterno, nessuna potenza vale a disfarle; che la religione deve procedere immediatamente da Dio per un fine eterno; che non può stare società religiosa senz'autorità; e che però, nessuna cosa potendo alterare o distruggere la religione e l'autorità religiosa, chi si divide da esse, si divide da Dio.

E nota, che se gli errori nella Fede fruttano mille errori nella Filosofia, anche gli errori sostanziali di questa son semenzaio d'errori nella Fede: tanta è l'armonia fra essa e la ragione! L'eresie antiche dell'Oriente si generavano in parte dalle fallacie della filosofia pagana, permodochè Platone (pur grandissimo savio) fu chiamato da Tertulliano il patriarca degli eretici, e Sant'Agostino ebbe da ritrattare alcune dottrine di lui contrarie alla Fede. E molto più il male s'aggravò quando il panteismo neoplatonico e le sottigliezze de' parolaj del basso impero ebber guasto ciò che di grande e di vero si trovava nelle scuole elleniche. Indi quelle eresie fiaccarono in modo la civiltà greca, ch'essa non è per anco tornata a fiorire; mentre la civiltà latina risorse nel medio evo più vigorosa. La Chiesa grecorussa, che si divide dal ceppo delle nazioni europee, è prostrata come cadavere, e la vita della civiltà vi rimane latente, come scintilla nella selce. Il Protestantesimo nacque in Europa allorchè, per una congerie di vane tesi e d'infinite distinzioni, o per una servile imitazione delle dottrine platoniche ed alessandrine, venne abbandonato

il forte argomentare dei Padri e dei Dottori della Chiesa, e il nerbo della buona scolastica. La ragione si faceva mancipio di Platone e d'Aristotile, e s'avvezzava a mettere in secondo luogo l'autorità della Fede. Indi nacquero la protesta di Lutero, la religione del dubbio e dell'esame individuale, e poco dopo, il Cartesio ribadiva l'opera con la filosofia del dubbio e dell'esame indipendente da ogni autorità. D'allora in poi, la Filosofia è stata un diluvio di sistemi scettici, sensuali e panteistici, onde l'Europa è afflitta sino a morte; e per gli errori filosofici, la cristianità è straziata dall'eresie più nemiche del nome cristiano.

Scrittore. Parmi d'aver acquistata non poca chiarezza intorno alla parentela che corre tra le verità filosofiche, e quelle dommatiche superiori alla ragione.

Amico. E molto più ti chiarirai, se consideri che tutta la Filosofia è una implicita od espressa dimostrazione di Dio, e che tutte le parti di quella prendono lume, non solo dall'intelligibile, ma altresì dal sovrintelligibile divino; e vanno a terminare in una verità teologica.

Scrittore. Mi gradirebbe molto di averne le prove.

Amico. Poichè t'è di piacimento, io lo farò; nè penso che bisognerà lungo discorso. La scienza dell'essere in universale, risguarda l'essere secondo i due concetti d'assoluto necessario ed infinito, e di relativo contingente e finito; i quali, per la loro contraddizione, non potendo riferirsi al medesimo soggetto, nè un soggetto relativo contingente e finito, che non è l'essere in sè, potendo sussistere da sè, incontra che fra i due concetti accennati di sopra s'intermetta di necessità il concetto di causa creatrice. Sicchè l'Ontologia, quantunque tratti le ragioni universali dell'essere in modo puro, come fa dello spazio la Geometria, e non s'impacci nè della realtà delle cose, nè dei modi del conoscere, nondimeno ci dimostra da un capo all'altro, che il finito, datane l'esistenza, richiede di necessità l'infinito, e che media tra loro la creazione

libera e sostanziale. La Filosofia scende dipoi a parlare delle cose reali. Per la scienza del mondo è forza di riconoscere il principio primo e il fine ultimo di tutte le cose in Chi non ha principio avanti di sè, nè fine sopra di sè; onde viene esplicato l'ordinamento ammirabile delle relazioni e dei fini dell'universo. Nella scienza dell'uomo vediamo, quanto all'intendere, ogni idea umana recarsi a un'idea divina, o ad un'essenza eterna, ch'è l'universale infinito, e vediamo pure, la verità perfetta, ch'è Dio, essere oggetto finale della intelligenza; quanto alla volontà, scopriamo che il suo termine supremo è la giustizia compluta e l'amabile senza fine; e quanto al sentire, che il bene desideratissimo è la beatitudine, la quale proviene dall'unione con Dio. Nella Teologia naturale poi più direttamente ci si mostra tutto ciò che intorno a Dio è dato di conoscere ad umano intelletto. Ma se tu passi alle scienze perfezionatrici dell'uomo, non hai effetto diverso; imperocchè l'oggetto della Logica essendo la verità, non puoi trovare la ragione della sua necessità assoluta ed eterna; se non in Lui che eternamente e necessariamente è vero; l'oggetto della Estetica essendo il bello, non t'è conceduto di trarre la ragione dei caratteri divini i quali ci si palesano dalla bellezza, se non ascendendo alla fontana eterna d'ogni cosa bella; e l'oggetto della Morale essendo il dovere e il diritto, potrai solo rinvenire la necessità della obbligazione in una legge necessaria e divina, l'inviolabilità del diritto in un titolo assoluto, e la sanzione conveniente ad opere le quali si riferiscono a doveri e diritti assoluti, in premj e pene che abbiano dell'infinito. Le quali dottrine benchè razionali, dimostrano la necessità della Rivelazione per la Filosofia; imperocchè questa essendo tutta in certo senso una scienza di Dio, e la scienza di Dio essendo rispetto a noi tanto soggetta ad errori per l'altezza dell'oggetto e per la miseria dell'uomo, conséguita che sommamente sia necessario al filosofo ciò che rischiara la vista delle cose eternali; lo che fa la Rivelazione.

Ma venendo al secondo punto, ch'è del sovrintelligibile, vedi che la scienza dell'essere in universale termina nella essenza dell'infinito, la qual'è misteriosa, ed è cagione d'ogni mistero anco nell'ordine delle cose create. Però la Ontologia dimostra la possibilità dei misteri religiosi e della Rivelazione. Indi si trae, che se tu nella Ontologia non ammetti l'arcano della essenza divina e la possibilità del verbo rivelante, tutta la scienza ti diventa fra mano un mucchio di cenere; perchè i tuoi concetti dell'essere, dell'infinito e del finito sarebbero contraddittorj, quando tu negassi l'essenza di Dio a cagion del mistero. E che sarebbe un ente privo d'essenza o di natura? Il nulla. E però la fede che abbiamo ne' misteri a noi rivelati, ci dà segno sicuro della essenza divina, e ci salva dall'orgoglio di voler tutto intendere; lo che poi ci trascinerebbe al nullismo. Attendi ora alla Cosmologia. L'universo è un libro chiuso innanzi a te, se tu non mediti l'ordine suo relativamente ad un fine assoluto; imperocchè la creazione, ch'è da un principio perfetto, non può aver altro fine ultimo che un fine perfetto, cioè Dio. Ma come vuoi spiegare questo solenne ritornare delle cose create al Creatore, se ti fermi a quelle creature che son mute d'ogni luce mentale? L'attinenza finale col creatore, che è intelletto ed amore, non può essere intesa se non per via degli enti capaci di conoscere la verità e di amare il bene, i quali sono in tal modo l'anello che congiunge il mondo a Dio. Dunque l'unione degli spiriti con lo spirito eterno, come oggetto immediato di conoscenza e di carità, è supremo fine del creato. Ma posto che le creature razionali si corrompano e vadano lontane da questo fine, come puoi spiegare la possibilità del ritorno loro a Dio senza la grazia e senza la redenzione, le quali son pure un mistero? Troverai tu il valore della giustizia e della espiazione perfetta in enti svigoriti dal peccato ed inclinati al male? E dato ancora che le creature partecipi di ragione si conservino intatte, avrai tu nelle lor forze finite la ragione

adequata del giungere loro all'unione con un fine perfetto ed infinito, o ti sarà necessario di ricorrere ad un'azione proporzionata, ad un soccorso divino, alla grazia? Dunque, tu sei capace che solo per questo domma, inesplicabile in sè, pur s'esplica il fine dell'universo. Le quali verità si applicano in modo più immediato alla scienza dell'uomo. Anzi l'uomo dell'antropologia naturale è un gran mistero di luce e di tenebre, di grandezza e di miseria, di tendenze sublimi ed abiette, nel quale ti è conceduto solo di recare la indagine, quando tu accetti il mistero della colpa originale; nè tu sapresti capire come a Dio regga il cuore di conservare il genere umano tanto infetto e lontano dal fine, se tu non volgessi l'occhio alla croce, onde sonò quella parola d'una nuova creazione: *tutto è consumato.* Nè quanto alla scienza di Dio, potrai uscire dalle astrazioni, e concepire in qualche modo il Dio vivente, se non termini nel mistero di Dio uno e trino, ond'egli, parlando in plurale a se stesso diceva: *facciamo* l'uomo ad immagine e similitudine *nostra*. Ed inoltre, come la creazione è il primo de' miracoli e de' misteri, e nondimeno si ha da essa la ragione delle esistenze, così la Provvidenza non può non essere piena di portento e d'arcano; e in queste relazioni di Dio col mondo avvi sempre di necessità un sì stretto vincolo di sovrannaturale e di naturale, di sovrintelligibile e di intelligibile, che, avendo in ira le tenebre sacre di ciò che sopravanza l'intelletto, occorre negare anco ciò che pure intendiamo. — Non vuoi chinare la mente a cosa nessuna, che n'ecceda i confini? Ma, dunque, la tua logica sarà un trattato di scetticismo; imperocchè, sebbene ti stia presente all'intelletto l'eterna verità, il modo delle sue manifestazioni, e, al di là di queste, la sua intima essenza, sono una notte impenetrabile ad occhio umano. Però il razionalismo ha sempre fatta la strada allo scetticismo; e l'uomo pagano per bocca di Pilato interrogò, sogghignando, il Verbo di Dio: — Ch'è la verità? — nè si curò di risposta. La scienza del bello ti mena al sublime, e il su-

blime ti spinge la mente al di sopra di se stessa e del mondo, nell'infinito. Or chi non sa che se togli l'arcano al sublime, e'non è più nulla? Voi che negate i misteri, interrogate le vette dell'alpi, il mare in burrasca, la cupola di San Pietro e del Brunellesco, il Mosè di Michelangiolo, l'idea dell'eternità e dell'infinito, e gli affetti inesplicabili del cuore; e tutto vi risponderà che voi mentite a voi stessi ed alla natura. E finalmente, la scienza del diritto e del dovere ti mette innanzi, com'abbiamo già detto, la perfetta giustizia qual termine sommo della volontà; e nondimeno dovresti ripetere con la filosofia degli stoici: — il perfetto sapiente non è possibile fra gli uomini, ma è solo un tipo ideale; — se una più alta dottrina non ti rivelasse che l'impossibile all'uomo è possibile a Dio.

Scrittore. Tutto questo, parmi, non potrebbe essere più manifesto.

Amico. Ma poichè m'accorgo che in queste idee ti riconforti, aggiungerò alcune parole sulla perfezione che ricevono il vero, il bello ed il buono per la congiunzione della parte razionale e naturale con la sovrarazionale e sovrannaturale del cristianesimo.

Scrittore. Di' su, chè io t'ascolto con animo pronto.

Amico. Quantunque non possano schiarirsi e dimostrarsi i dommi arcani della Rivelazione, pure la mente nostra riceve impulso da quelli ad investigarne in qualche modo l'attinenza analogica con le cose conosciute da noi. Indi accade che la scienza di queste cose medesime vien resa per tale esame più distinta ed esplicita. La parola rivelata ne dice, ad esempio, che Dio è un'unica essenza in tre persone. I filosofi cristiani ne presero motivo a meditare il concetto della unità di Dio e degli altri suoi attributi; e lo fecero di tal maniera che si lasciarono addietro di gran lunga i filosofi pagani, così per la estensione, come per la sincerità delle dottrine. E me ne sia prova San Tommaso nelle due Somme, ove discorre degli attributi divini. Poi si cercarono le analogie della Trinità con

l'animo nostro fatto ad immagine di Dio, e da questa indagine usci un'analisi delle facoltà umane veramente degna dell' uomo; come basterebbe a provarlo Sant' Agostino nel suo trattato della Trinità. Il mistero del peccato originale fu cagione che si studiassero profondamente i contrasti fra le tendenze animali e la volontà, fra la carne e lo spirito, e fu posta in aperto la misera fiacchezza dell'arbitrio umano. Dal mistero della Redenzione seguì che si scoprisse il vero concetto del merito, e fu dimostro come non possa conseguirsi la vita eterna, senza che si comunichi all' azione un che di divino ed infinitamente prezioso. Dal mistero della Grazia venne la scienza cristiana delle relazioni necessarie tra la volontà e Dio; e indi la dottrina psicologica si allargò nella dottrina ontologica di tutte le cagioni seconde, dipendenti nell'operare dalla causa prima. La provvidenza di Dio manifestata nel modo più insigne con la Redenzione, trasse le menti alla filosofia della storia. Dei tre costitutivi della civiltà, cioè la parte materiale, la politica e la morale, questa tiene il primato; imperocchè la volontà, ch' è la potenza signorile, ha per suo fine il bene morale, o la giustizia, da cui procede poi l'ordinamento civile e la felicità. Conseguita, il magistero della provvidenza esser diretto precipuamente all'ordine morale, ch' è il regno di Dio; e la Redenzione, che ci dà i fatti divini, ossia le prove reali di questa verità, ne porge la chiave per intendere le leggi, con cui si svolge la vita del genere umano. Però Sant' Agostino e Dante e il Vico ed il Bossuet ebbero lena da concepire la sintesi della storia secondo il disegno di Dio. Quanto al bello, chi non vede che i misteri della Fede sono la fonte più copiosa del sublime, perchè levano il pensiero alla luce inaccessibile all' infinito? Laonde nessuna poesia può paragonarsi in sublimità alla Divina Commedia di Dante, e massime al Paradiso, che i letterati sensisti chiamavano un metafisicume. E di sublimi concetti ed immagini hanno mirabile ricchezza il Paradiso perduto del Milton e la Messiade del

Klopstock. L'educazione cristiana ci avvezza sin da bambini a ravvisare in ogni cosa l'opera ed i fini di Dio, e questo insegnamento si fa vivo e concreto nella storia del Redentore. Indi l'arte cristiana dal bello creato ascende sempre al bello increato, e ne scaturisce una indicibile grazia e maestà di concetti e di forme; imperocchè il bello nella sua fonte essendo eterno, chi sale ad esso, sale al perfetto, da cui ogni bellezza è più o meno partecipata alle cose create. Anzi pon' mente, che il bello estetico vuole il sensibile; e la Rivelazione sveglia nella fantasia immagini senza numero, e di stupenda varietà. Di fatto, Dio e Satana, il paradiso, l'inferno ed il purgatorio, le gerarchie degli spiriti puri, gli Angeli degli astri, della terra, delle nazioni, delle città, delle chiese, d'ogni uomo che nasce, i Profeti, i Patriarchi, i Santi, il regno del mondo e quello di Dio, la creazione, il giudizio universale, la risurrezione, la palingenesia de' cieli nuovi e delle terre nuove, tutto ciò muove dentro di noi immagini sublimi e leggiadre, soavi e tremende. Però il popolo cristiano è sì altamente poetico nelle sue finzioni di forme sovrumane, e la beltà degli Angeli gli sorride nell' animo infinitamente più cara e pudica di quella dea che gli antichi non seppero immaginare a tipo di bellezza, senza pur farne un tipo di voluttà. Inoltre i libri santi parlando a noi che apprendiamo pe' sensi, rappresentano con forme sensate le invisibili cose; e indi abbiamo una simbologia, a petto della quale la mitologia pagana è una miseria; nè alcuno di sano intelletto potrà negare la sublimità e bellezza delle visioni profetiche. Di più, il concetto dell' Uomodio, il più bello fra gli uomini, e l'altro della Madre di lui, la più graziosa, bella e pura fra le donne, sono archetipi di beltà celeste, onde l'arte cristiana s'imparadisa. Fan dunque pietà coloro che mettono le fole pagane al disopra del cristianesimo in materia d'arte e di poesia; quasichè non avessimo noi il sentimento, che le nostre credenze ci popolano l'universo di fantasie divine. Del buono dirò finalmen-

te; che il Redentore è all'uomo cristiano l'esemplare vivo dell'uomo perfetto. Dalla vista interiore di questo esempio, e dalla grazia di lui, nasce l'umiltà e la dignità, la mansuetudine e la fortezza; la giustizia e la carità, la contemplazione e l'opera; l'amore di Dio e del prossimo, il desiderio della patria celeste e la pietà della patria terrena; e, insomma, quel miracoloso complesso di sublimi virtù ignote al pagano, dalle quali riceve in dono la terra un Gregorio VII papa ed un Luigi re, una Maddalena de' Pazzi e una Giovanna d'Arco, un Tommaso d'Aquino e un Filippo Neri, una Caterina da Siena e un Vincenzo de' Paoli; modelli di ogni ben fare nell'ordine della vita individuale, domestica, civile, umana e religiosa. E quanto più i popoli si vanno accostando al divino archetipo del Salvatore, tanto più son grandi e felici.

Scrittore. Io di questi veri ho in qualche modo la prova entro me stesso. A me, ne' più forti momenti della mia presente infelicità, suonano nell' intelletto quelle parole della orazione onde il cristiano comincia sempre le opere del giorno: — Sia fatta la tua volontà. — Indi sono tirato a considerare la sapienza di tutto ciò che viene da Dio; e quantunque io non possa scandagliare il profondo de' suoi voleri santi, nondimeno se ne contenta la stessa ragione; imperocchè l'idea del reggimento eterno è idea d'ordine, mentre i fatti di quaggiù partitamente considerati ci paiono un disordine pauroso. E quando il cuore mi si serra pensando a quelle forme soavi che mi sembravano una visione di paradiso, la immagine della mia creatura mi sorge nell'anima, quasi d'una stella in mezzo alla luce che piove dagli occhi di Maria; e vedo l'una e l'altra immerse nell'oceano dell'eterno lume. Poi, se, destandomi la notte, mi sgomento di non sentirmela più respirare accanto, o nel giorno mi trafigge il pensiero di non vederla più saltellare ed abbracciarmi le ginocchia, io pur volgo la mente alla santa speranza di rivederla un dì, riprese le sue fattezze immensamente più belle e pur sempre simili alle antiche, e di po-

termela chiamare di nuovo: Angiolo mio. E se io già la benedicevo come figliuola, ora la prego a benedirmi me Ella che è fatta un Angiolo del cielo; e mi cresce nell' animo a mille doppj la fiducia nel perdono di Dio. Da questi pensieri e fantasie mi sento invitato a rinnovarmi, a compatir di più le miserie umane, ad amare di più i fanciulli e gli altrui giovani figliuoli inesperti ancora del mondo, a pregare per essi, come se fossero miei, a porre l'ingegno e la vita in ogni lor bene; e deh! faccia Iddio, che io vada ov'egli mi chiama.

Io piangeva, e l'amico tutto commosso s'avviò per uscire dal cimitero. Allora mi stesi sulla sepoltura della mia creaturina, baciai quella terra santa, e partimmo.

DEL TRADIZIONALISMO.

LETTERA ALL' ABATE ANTONIO ROSSI,

Professore di Filosofia del Ginnasio d' Empoli.

Dal momento che la Provvidenza ci volle divisi, Ella, se accadeva di rivederci, mi ha più volte mostrato il desiderio di continuare per lettera quelle disquisizioni sulla Filosofia, le quali fatte a voce, o nella scuola, o passeggiando per l'ariose colline di Samminiato, erano il nostro più dolce trattenimento. Ora che noi siamo più lontani di prima, e che io ho lasciate le ossa de' miei morti su quelle care pendici, sento forte il bisogno di avvicinarmi a Lei col pensiero e col cuore, e di consolarmi coll' apparenza almeno dei nostri colloquj. Però voglio scriverle di un argomento che mena gran rumore pel mondo; e così, dimostrandomi grato al suo buon cuore verso di me coll' appagare la sua domanda, gioverò anche a me stesso, unendo nel mio segreto ai pensieri della scienza le soavi memorie della nostra consuetudine e déi luoghi natali.

Ella sa, mio caro amico, che disputare accanito abbian fatto tra loro da qualche tempo in qua i tradizionalisti ed i razionalisti francesi. I primi, mentre si oppongono all' orgoglio della ragione filosofica, che si professa indipendente dalla Fede, dánno in un altro eccesso; dicono che la ragione di per sè conduce solo all'errore, e ch' essa tutto riceve dalla Rivelazione, e che l'unico principio del pensare e del ragionare è la Fede. S' intende bene che io non chiamo col nome di tradizionalisti coloro i quali pongono la tradizione, e la sua necessità; imperocchè in questo senso ogni cattolico è tradi-

zionalista. Ma non giova dare una denominazione speciale ai filosofi cristiani, i quali serve che si chiàmino cristiani senz'altro. I razionalisti poi si dividono in due opinioni principali. Gli uni seguono il *razionalismo filosofico*, e sostengono che la ragione umana è indipendente affatto dalla Rivelazione; anzi vanno più in là, ed affermano esservi una ragione universale, unica ed assoluta, la quale si svolge negl'individui e non ha sopra di sè una ragione maggiore. Gli altri si attengono ad un razionalismo cattolico, secondo il quale si pensa da loro, che la ragione possa con le sue forze conoscere molte verità; quantunque alla facile, sicura ed universale conoscenza dei veri supremi sia necessario l'aiuto della parola rivelata. Tuttavia i tradizionalisti ed i razionalisti cattolici hanno differenze di opinioni, secondochè più o meno dànno di vantaggio alla Fede od alla ragione; ed alcuni tradizionalisti talvolta par che concedano il giusto al discorso umano, mentre certi razionalisti cattolici, opponendosi a quelli e facendo troppo larga la parte alla ragione, par che neghino la necessità della Fede nell'ordine delle più alte verità razionali.

La teorica dei filosofi tradizionali rimbalza da quella dei razionali eterodossi: è l'amor della Fede offeso, che si risente contro la ragione. E d'altra parte la teorica dei filosofi razionali è l'orgoglio della ragione, che non comporta la signoria della Fede. Questa lotta dunque non deve maravigliarci; perchè nasce dalla natura delle nostre passioni. Anche nel medio evo troviamo le tracce di quel combattimento. E che fu Abelardo se non un razionalista? ed alcuni mistici non pare al contrario, che tolgano troppo alla ragione? Ben è vero tuttavia, che un tradizionalismo ed un razionalismo scoperti ed assoluti non mi sembra che ci fossero in quei tempi; v'erano i germi, ch'oggi portano il frutto. Di fatto, se Abelardo tentava di penetrare nei misteri, e sottopòrli alla misura della ragione, nondimeno era la parola rivelata, come tale, che formava il soggetto del suo speculare. Le scuole mistiche poi non credo che negassero mai

di proposito qualsiasi virtù alla ragione, chè bisogna pur fare la tara alle metafore di una pia facondia, e stare attenti al nodo della disputa, che non cadeva sopra ogni verità, ma solo sui misteri. Ma dopo il protestantesimo e la filosofia del Cartesio, era naturale che molti filosofi, dalla condanna di ogni autorità in materia di religione e di scienza, passassero a questo, di mettere la ragione, come signora di sè, in luogo di Dio. E doveva poi accadere che alcuni filosofi ortodossi, sdegnati di tanta esorbitanza, e desiderosi di togliere ogni arme agli avversarj, vituperassero la ragione e la mettessero in voce di stolta. Quindi, com'altri ha detto, se coloro van gridando: la ragione è tutto; questi gridano più alto: la ragione è nulla. La verità, mio buon Rossi, sta sempre nella strada di mezzo, che che ne pensino coloro che voglion correre a rompicollo. Però la ragione non è tutto, o nulla: è qualche cosa.

La Chiesa, calunniata malamente di recare tutto alla Fede e di non far conto nessuno della ragione, più volte anzi ne riconobbe il valore; e nei tempi infelici della eresia di Lutero, questi, e non la Chiesa, inimicava ogni umano ragionamento. A' nostri giorni poi la Congregazione dell'Indice ha levata la sua voce autorevole per correggere i tradizionalisti, e per mostrare al mondo che la Chiesa confessa il Dio della autorità e della scienza, della fede e della ragione, della grazia e della natura; e che non dimezza l'uomo, nè divide l'ordine della Provvidenza e del creato. Il decreto di quel Tribunale fu sottoscritto dal Sommo Pontefice nel dì 15 giugno 1855; e fu trasmesso dalla Santa Sede all'Arcivescovo di Parigi, il quale invitava il signor Bonnetty, principale fra i tradizionalisti, a sottoscriverlo, e poi lo pubblicava nell'*Univers*, giornale del Tradizionalismo. Il buono e dotto Bonnetty con virile e nobilissima umiltà sottoponevasi, scrivendo in piè del decreto queste parole: « *Prædictis propositionibus, libenter, corde et animo assentiòr.* »

La sentenza di Roma giova alla Fede ed alla scienza. Alla Fede, perchè a credere bisogna pure che si abbia un motivo ragionevole, altrimenti il nostro sarebbe ossequio irragionevole, contro il comando dell'Apostolo e contro la natura delle cose; ed è manifesto che se la ragione fosse impotente a conoscere il vero, e non precedesse la Fede, verrebbe a mancare ogni motivo di credere. Laonde, se la opinione dei tradizionalisti prevalesse, ne sarebbe la conseguenza il dubbio universale. Giova alla scienza, perchè la salva dal pericolo dello scetticismo, dacchè le assicura un proprio soggetto distinto dal soggetto della Teologia rivelata. Però è bene che sia fatto conoscere quanto più è possibile il tenore di detta sentenza, e che se ne comprenda con precisione lo spirito. Le quattro proposizioni di essa contraddicono altrettante proposizioni tolte qua e là dagli Annali di Filosofia cristiana del Bonnetty.[1] Pertanto, affinchè si entri ben addentro nell'intendimento delle proposizioni romane, giova opporre loro le proposizioni contradittorie.

«1ª Benchè la Fede sia superiore alla ragione, nondi-
» meno non può mai darsi vero dissenso e vera discordia fra
» l'una e l'altra, essendochè ambedue nascano da un solo e
» medesimo fonte d'immutabile verità, da Dio ottimo massi-
» mo, e si rechino fra loro vicendevole aiuto.» Questa proposizione venne presa dall'Enciclica di Pio IX de' 9 novembre 1846.[2] La proposizione contraddittoria dei tradizionalisti sarebbe quest'altra: La ragione di per sè sta in opposizione e dissidio con la Fede, e non può essere di niun soccorso alla Fede stessa. Voi, o signori razionalisti, dicono essi, mettete in paradiso la ragione: ebbene come resterete voi, se vi sarà

[1] *Prop. contradict. propositionibus passim ex D. Bonnetty desumptis.*

[2] Etsi Fides sit supra Rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambæ ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant.

provato che la ragione con le sue forze naturali non vale un ette, e non può andare che all'errore, e trovasi di necessità in perpetua discordia con la Rivelazione e con le tradizioni primitive del genere umano, nelle quali solo risplende ad occhio veggente la verità? Insomma, dicono essi, la ragione se non muove dalla Fede, cade sempre in paralogismi; le sue operazioni sono intrinsecamente viziose; e manca in essa ogni criterio di verità. Già l'infelice Lamennais, quand'era cattolico, aveva istituita l'analisi delle facoltà umane, ed una per una le aveva notate di essenziale incapacità a terminare nel vero e nella certezza. Ma, osserviamo noi, come farebbe mai una ragione illusoria e sempre fallace, a riconoscersi per tale, senza confrontarsi coll'idea di una retta ragione e della verità? E questa idea come si anniderebbe nel seno di una ragione tanto ingannatrice? E come opinare che una facoltà manchi di un termine proprio e di relazione con esso? Inoltre, o la Fede è tutta un mistero, od è in parte un mistero ed in parte no. Se tutta un mistero, la Fede è nulla per noi, e noi siamo in tenebre assolute; perchè, secondo costoro, la ragione di per sè va nell'errore e non conosce, e la Fede, secondo il supposto è tutta un arcano, è una incognita che non ha relazione col noto; però noi saremmo incapaci di proferire questo giudizio: La Fede è verità. Se la Fede in parte non è mistero, e comprende verità razionali, allora, o la ragione ha una propria capacità di conoscere, e sta bene ch'essa intenda quelle verità e l'attinenza con esse delle verità superiori; o non è capace di conoscere il vero, ed allora, se Dio non la muta, è impossibile ch'ella intenda qualunque verità rivelata; e noi siamo daccapo ed affatto nel buio.

Bisogna dunque ammettere che la ragione sia capace di conoscere e dimostrare quelle verità che sono preliminari alla Fede, perchè procede da esse il motivo ragionevole per credere alle verità rivelate. Mancando quelle, viene a mancare il motivo, e sarebbe impossibile convincer d'errore, e trarre alle

verità della Fede gli atei, i fatalisti, i materialisti, e tutti coloro insomma, i quali non ammettono Dio nè Rivelazione. Chi si ponesse in capo di persuadere l'ateo dell'esistenza di Dio col primo versetto del Genesi, non darebbe in un circolo vizioso; mentre quegli che non assente all'esistenza di Dio non può nemmeno assentire che Dio abbia parlato? E chi volesse convincere il Turco della falsità del fatalismo con la Bibbia in mano, o non darebbe prova d'imperizia grossolana nel disputare? Però è necessario che alla Fede preceda la Rivelazione, ed alla Rivelazione preceda la ragione, che fornisca i preamboli della Fede: cioè, per credere, occorre sapere che Dio ha parlato; e per sapere che ha parlato, bisogna poter conoscere che Dio esiste. Ed ecco il perchè, alla prima proposizione segue questa seconda, ripetuta oggi, ma che fu già sottoscritta dall'illustre e pio Bautain nell'8 settembre 1840: « Il raziocinio » può provare con certezza la esistenza di Dio, la spiritualità » dell'anima e la sua libertà. La Fede è posteriore alla Rive- » lazione, quindi non può convenientemente addursi contro » l'ateo per provare la esistenza di Dio, o contro i partigiani » del naturalismo e fatalismo per provare la spiritualità e la » libertà dell'anima razionale. »[1]. La proposizione contraddittoria si è: che la ragione senza la Fede non può provare con certezza l'esistenza di Dio e le altre verità cardinali speculative e pratiche.

Adunque la Fede presuppone la parola rivelata a cui si assente, e per assentire a questa, già la ragione deve conoscere che vi ha un Dio infallibile, che può manifestare la verità e non può mentire. Ecco il perchè la Chiesa, nell'Atto di Fede insegnato ai fanciulli col catechismo e che ripetiamo poi fino alla morte, propone la infallibilità di Dio rive-

[1] Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est Revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum, ad probandam animæ rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi et fatalismi sectatorem alligari convenienter nequit.

lante; per motivo del creder nostro alla mirabile dottrina che la Chiesa stessa c'impara. È vero che la Fede nell'anima dei bambini cristiani è una virtù sovrannaturale infusa col battesimo prima dell'uso del raziocinio; ma ben anche in questo caso la Fede richiede l'esistenza naturale delle facoltà razionali, e diviene assentimento espresso e consapevole di sè, alle Verità rivelate, allorchè siam fatti capaci di conoscere la Parola di Dio, ossia quando siam giunti alla età della discrezione. Or se la Fede prevenisse la ragione, quando ci è proposto il motivo del credere, il discorso si convertirebbe in questo principio: il motivo della Fede è la Fede; e il precetto di credere si esprimerebbe così: devi credere, perchè hai fede: e l'atto di fede sarebbe: io credo perchè credo. Nè gl'increduli vorrebbero altro per darci la baia. Ed allora a che servirebbero le prove razionali che ci vengono fornite anche dai teologi intorno alla verità della Religione? La eccellenza della Fede non istà nel credere a un Dio ignoto, come non è bello il credere a testimone sconosciuto; ma la nobiltà di quella virtù sta nell'umile soggezione dell'intelletto ad un Dio che sappiamo veracissimo, come ben si presta fede a testimone che conosciamo per galantuomo. Ne viene, che la ragione ci dà i primi veri, secondo i quali, e coll'aiuto della Rivelazione e della Grazia, giungiamo alla Fede. E ciò è definito nella terza proposizione, che dice: « L'uso della ragione precede la Fe» de, e conduce l'uomo ad essa, soccorrendoci la Rivelazione » e la Grazia. »[1] Anche questa proposizione, rinnovata oggi, fu sottoscritta dal Bautain nell'epoca predetta. La proposizione contradittoria, sarebbe: che l'uso della ragione vien dopo alla Fede, e non può mai guidarci ad essa.

Queste dottrine sono concordemente professate dal comune dei teologi e filosofi cristiani. Però i Padri, i Dottori e gli Scolastici di polso ammisero sempre che la ragione forni-

[1] Rationis usus Fidem praecedit, et ad eam hominem ope Revelationis et Gratiae conducit.

sce i preamboli della Fede, e che la Fede suppone la ragione, come la grazia suppone la natura; però essi, mentre si armavano dei testi rivelati contro gli eretici che tenevano l'autorità della Scrittura, invece contro i Gentili non adoperavano che argomenti di ragione; e però era studio continuo a quei teologi e filosofi di mostrare le solenni armonie tra la Fede e la ragione, e le analogie tra i misteri e le verità naturali. Laonde nella quarta proposizione si loda il metodo di questo filosofare cristiano, e si biasimano coloro che per soverchio zelo verso la Fede, tassano quei venerandi maestri in Divinità di aver data origine alle filosofie eterodosse d'oggidì. « Il me» todo che usarono San Tommaso, San Bonaventura e gli al» tri Scolastici dopo di loro, non conduce al razionalismo; » nè fu cagione di spingere le odierne scuole di filosofia al » naturalismo ed al panteismo. Indi non lice ritorcere in » delitto contro quei dottori e maestri l'aver seguito questo » metodo, tanto più che la Chiesa, o l'approva, od almanco » ne tace. »[1] La proposizione contraddittoria si è: che il metodo di San Tommaso, di San Bonaventura, e delle loro scuole ha fatto capo alle false dottrine che a' nostri giorni avversano la filosofia cristiana e la Chiesa.

La sapienza e l'utilità di tal decisione non è uomo savio e per bene, che non le senta. Nella prima proposizione si stabilisce l'accordo necessario tra la ragione e la Fede; nella seconda il valore della ragione a dimostrare le più alte verità, e la sua esclusiva competenza per convincerne gl'increduli: nella terza la precedenza, quanto al tempo, della ragione rispetto alla Fede, e com' è di quella il condurci a questa in compagnia della grazia e della rivelazione; nell'ultima si approva il metodo largo, fecondo e perenne del filosofare cristiano.

[1] Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura, et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit cur, apud scholas hodiernas, philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, præsertim approbante, vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint.

Così Roma confermò la esistenza nell'uomo di un criterio intrinseco di verità, e quindi la virtù discorsiva della ragione; e ci mostrava l'aiuto dei criterj estrinseci, cioè la riprova che viene alla ragione dalla Fede e dalla tradizione perenne della Filosofia cristiana.

In Francia si è parlato e scritto moltissimo di questo decreto; tanta è pur sempre la grandezza di Roma! I tradizionalisti con sapiente annegazione di se stessi chinano il capo; i razionalisti cattolici sono andati in entusiasmo di gioia; ed i razionalisti d'altro conio non possono anch'essi non sentire riverenza per la Chiesa, che, depositaria della Fede, non teme la ragione, anzi la riconosce e la chiama in aiuto. Ma gli uomini spesso vogliono stravincere, e non sanno temperarsi con la pia modestia dell'amore, che non canta vittoria, mentre gode nella esaltazione del vero. Di più, al vero noi mescoliamo le nostre opinioni; e se quello trionfa, crediamo che anche quelle abbiano trionfato. Però, sentita la decisione romana, qualche avversario dei tradizionalisti è uscito in parole di scherno contro i suoi fratelli, e l'ha interpretata in modo, che per fermo ne trapassa e ne guasta il concetto. Il *Journal des Débats* (12 gennaio 1856) in un discorso del signor Bigault pieno di belle cose ha queste parole: « Si sa che » i due principali articoli di questo simbolo nuovo (il Tradi» zionalismo), o piuttosto rinnovato, del signor Bonald e del » signor De Maistre, sono l'impotenza assoluta dell'uomo a » pensare ed a parlare per se stesso, e la rivelazione primitiva » di un linguaggio paradisiaco, che ha dato del tutto all'uomo » le idee e le parole.... Contro questa ipotesi, giacchè è una » mera ipotesi (a meno che i tradizionalisti non abbiano delle » memorie segrete sul paradiso terrestre), noi non diremo che » una cosa sola: il Tradizionalismo è l'ultima significazione di » una scuola che si mette in capo di glorificare il Creatore » vilificando la creatura. » Prima di tutto, non è vero che i tradizionalisti vilipendano l'uomo per magnificare il Crea-

tore; anzi credono di celebrare la grandezza dell' uomo disciplinato alla scuola di Dio. Essi vanno al di là, non c' è dubbio, e senza volerlo, avviliscono l' uomo, perchè gli tolgono la ragione: ma non si ha da imputare ad essi una intenzione che non è, e che non può essere in loro. Lo scopo dei tradizionalisti è di provare contro il razionalismo la necessità della Rivelazione; le prove ch' essi adoperano non sono tutte buone, come non son tutte buone le loro conclusioni; ma lo scopo è santo. De' due *articoli* che si attribuiscono ai tradizionalisti, il primo è veramente di loro, e non può approvarsi; il secondo, inteso per bene, non è di loro, ma di tutti i filosofi cristiani; non è un sistema, è parte di scienza. Dalle parole della sentenza di Roma non apparisce punto, come abbiamo veduto, che si condanni la teorica di un linguaggio insegnato al primo uomo da Dio. La Rivelazione primitiva non è una ipotesi, ma è un teorema dimostrabile e dimostrato con molti argomenti, confermato poi dalle tradizioni dei popoli, dall'autorità dei teologi e filosofi cristani, e dall' autorità dei libri santi. E fra gli argomenti di ragione avvi quello bellissimo di San Tommaso: Le cose da Dio istituite non solo per se stesse, ma per essere principio di altre cose, sono a tal fine create perfette; ma l' uomo può essere principio di altri, non solo per generazione corporea, si ancora per l' istruzione ed il governo: dunque il primo uomo, come fu istituito perfetto quanto al corpo, perchè potesse generare, così fu anche istituito perfetto quanto all' animo, affinchè potesse tosto ed istruire e governare gli altri. Se ne deduce che il primo uomo ebbe da Dio la scienza di tutto ciò a cui l' uomo è nato per essere istrutto; e però non solo la scienza delle verità naturali, ma ben anco quella delle verità soprannaturali, che sono necessarie al governo della vita umana (D. Th., S. T., p. 1, q. 94, a. 3, c.). Quanto alle tradizioni dei popoli ed agli argomenti di autorità, andrei troppo in lungo, se volessi parlarne a sufficienza; e d' altra parte abbiamo gran copia

di libri che ne trattano espressamente. Inoltre ad un filosofo cristiano non può rimaner dubbio di ciò, s' egli pensi ai primi capitoli del Genesi, nei quali si parla di colloquj fra la Divinità ed i nostri progenitori. Si può disputare sul modo di quei colloquj; ma sulla rivelazione significata da essi, i teologi e commentatori cattolici non fanno disputa di sorta.

La tesi della Rivelazione primitiva si congiunge al problema sulla origine del linguaggio; ma la soluzione di questo problema non muta punto la dimostrazione della tesi che gli è superiore. Sappiamo che una Rivelazione primitiva ci fu; or qualunque fosse il modo di essa, tal verità non viene a mancare. Però Sant' Agostino (*Enarr. in Ps.* 118, *Sermo* 25, § 5) distingue tre leggi: quella data nel Paradiso terrestre, *in Paradiso data;* la naturale, *naturaliter insita;* e la scritta, *in litteris promulgata.* Nondimeno anche nel problema sulla origine del linguaggio avvi una parte certa e teorematica, che bisogna sceverare dal problema sin da principio, ed è, che il primo uomo, o da Dio, o da sè, ebbe un linguaggio, senza il quale non avrebbe potuto essere *vero padre* od *istitutore* del genere umano. È un corollario dell' bell' argomento di San Tommaso recato di sopra. E la Scrittura ce ne dà la riprova, quando narra che Adamo chiamò ciascun animale del nome che gli conveniva. Un' altra cognita abbiamo ed è pure necessario distinguerla dall' ignoto; cioè, che il primo uomo, se fu inventore del linguaggio, fu non per una scienza tarda ed oscura com' è la nostra, ma per una scienza luminosa e perfetta, che trovavasi in lui per la perfezione di sua natura, e per virtù soprannaturali ordinate al fine della creazione. Quindi, se pure il problema si risolvesse per la invenzione umana del linguaggio, questa si avrebbe da ritenere come divina indirettamente, cioè come proceduta da una scienza infusa da Dio nell' intelletto del primo padre e primo maestro della umana famiglia. Che rimane? Rimane soltanto da sapere se Dio parlò al primo

uomo con suoni sensibili, od in maniera tutta interiore ed intellettuale. Se pensiamo che noi a possedere intelligenza perfetta abbiamo d'uopo di specie sensibili e di segni delle nostre idee; se poi passiamo a considerare, che la scienza di Adamo, come ottimamente avvisa San Tommaso, fu superiore ed infusa, non già diversa dalla nostra (*nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra*, Ibid. q. 94, a. 3, ad pr.), se ne può dedurre, almeno con molta probabilità, che Dio stesso insegnasse il linguaggio al primo uomo. Sant'Agostino si propone la tesi, se Dio parlasse alle orecchie ed alla fantasia di Adamo con suoni e specie sensibili, o solo all'intelletto con parola interiore; e la risolve pel primo supposto; che Dio parlasse all'uomo nel Paradiso, come parlò ai Padri, ad Abramo, a Mosè, vale a dire sotto specie corporee.[1] E San Giovanni Crisostomo, nella Omelia 17 al cap. 2 del Genesi, interpreta letteralmente il racconto dei divini colloquj. Si conclude, che la Rivelazione primitiva è tutt'altro che un'ipotesi; che verità certa si è, le umane generazioni essere state ammaestrate dal primo uomo in un linguaggio e con esso nelle dottrine cardinali della religione e del costume; che verità non meno certa è da tenersi la origine divina, almeno indirettamente, della parola; e che la origine divina di questa in modo diretto ha tali argomenti, che la rendono sommamente probabile, e forse dimostrata con evidenza. Non si appose dunque il signor Rigault se egli interpretava il Decreto Romano in modo, che fosse condannata da quello la tesi di una Rivelazione primitiva e di un linguaggio adamitico. Il motivo di quest'errore forse venne dal confondere col Tradizionalismo la dottrina che ammette una Rivelazione primitiva. Ma i vescovi di Francia nella loro censura delle opinioni del Lammennais,

[1] Quomodo ergo illi locutus est Deus? Utrum intus in mente, secundum intellectum, idest ut sapienter intelligeret voluntatem et præceptum Dei sine ullis corporalibus sonis, vel corporalium similitudinibus rerum? Sed non sic existimo primo homini locutum Deum. Talia quippe Scriptura narrat, ut potius credamus etc. *De Gen. ad Litt.* L. VIII, c. 18.

già distinsero l'una cosa dall'altra; mentre essi riconobbero che nelle tradizioni si hanno le vestigia della Rivelazione primitiva intorno alle precipue verità religiose e morali.[1] Occorre dunque mostrare il sostanziale divario che corre tra il sistema falso e la vera dottrina.

Tre sono le proposizioni fondamentali del Tradizionalismo: 1ª Assoluta incapacità della ragione a conoscere da sè nulla di vero e di certo; 2ª mancanza nell'uomo di un criterio interiore di verità e di certezza; 3ª primo ed unico criterio la Fede. Questa dottrina, come abbiamo dimostrato, interpretando il Decreto di Roma, è intrinsecamente falsa e contraditoria; e non ci voleva altro che la nobiltà della causa combattuta contro i razionalisti, che potesse nascondere un sì pernicioso errore a tanti valentuomini. Ma la dottrina che pone come necessaria la Rivelazione primitiva, non professa pur uno di quei principj. Essa muove soltanto dall'aforisma, che l'uomo a svolgere le sue facoltà razionali ha bisogno d'impulso esteriore, e che per giungere facilmente, universalmente e senza errori, alle grandi verità religiose e morali, occorre a lui un magistero divino. Or ciò non toglie un criterio interiore, nè la efficacia della ragione a dimostrare i dati ricevuti dalla educazione religiosa e civile, a sceverarli dal falso quando l'uomo viva in un consorzio eterodosso, ed a ritornare con la ragione e con la Grazia alla Fede, quando la sia abbandonata; nè toglie che alla Fede non preceda l'uso della ragione, o che questa non sia capace a trovare da sè molti veri indipendentemente da quella. 1º È un fatto sperimentale che le facoltà dell'uomo si svolgono per la educazione esteriore, a cui succede poi la educazione interiore e spontanea. Quello ch'è per l'individuo, è pel genere umano: cioè anche i progenitori dovettero prima ricevere una

[1] « Libenter agnoscimus; *cum doctoribus religionis*, vestigia *primitivæ revelationis* circa veritates, quæ basis et fundamenta sunt religionis et morum, in variorum traditionibus populorum deprehendi. » — Parole riportate dal P. Ventura nel suo libro sulla *Origine delle idee*.

educazione; ed il pedagogo fu Dio. Ma la istituzione ricevuta da essi e da noi richiede un criterio interiore di verità, distinto dal criterio esteriore della Fede divina ed umana. Di fatto se noi pensiamo alla nostra fanciullezza, possiamo ricordare che credevamo a ciò che ne' veniva detto dagli altri per lo stesso motivo onde vi crediamo anch' oggi; cioè perchè reputavamo che coloro ci dicessero quello che, ignorato da noi, era conosciuto da essi. Dunque avevamo fiducia nel valore della ragione; e questo è un postulato anteriore alla Fede, il quale deriva dalla evidenza del vero, splendente nel nostro intelletto. 2° Quantunque sia pure un fatto sperimentale, che noi riceviamo dalla educazione esterna, e massime dal linguaggio, la notizia delle più alte verità, tuttavia può la ragione, movendo da principj proprj ed evidenti, dimostrarle in guisa affatto indipendente dalla Fede. Ed avviene spesso così anche nelle scienze naturali. Galileo seppe che un vetraio d'Olanda per caso aveva scoperto il canocchiale; si pose a meditarvi, e col discorso trovò i modi e la ragione della scoperta. Ecco il forte della questione: il discorso muove dalla Fede, o da principj razionali? I tradizionalisti dicono, dalla Fede; noi diciamo: La Fede ci assicura che la cosa è di tal fatta e non altrimenti, ma noi, per dimostrarne la verità razionale, moviamo da principj, non di Fede, sì di ragione. 3° Se dalla educazione esterna, e specialmente dal linguaggio si ricevono gl'impulsi a meditare le principali verità, è chiaro tuttavia che la istruzione può essere corrotta, e fornirci notizie non esatte o non pure intorno a Dio, alla legge morale ed all' uomo. Ma una volta che la mente ha ricevuto di ciò una qualche nozione, può l' uomo, se di retta volontà, dallo spettacolo del mondo e dalla conoscenza interiore di sè, e con la riflessione sincera delle idee del bene e del male, purificare quelle notizie e sciogliersi dalle pastoie degli errori. Ecco perchè San Paolo dice dei Pagani, ch' essi erano inescusabili. Insomma, la ragione non è tutta passiva, come di-

cono i tradizionalisti, ma può con qualche aiuto ritrovare la verità. Così appunto è dato anche agli eterodossi, od a chi si allontanò dalla Fede, di ritornarvi con la ragione, con la Rivelazione e con la Grazia. Con la ragione, per iscoprire di sotto gli errori la parte razionale della Religione, e per combattere gli errori stessi contrarj al discorso naturale: con la Rivelazione e con la Grazia, per assentire dipoi alla parola di Dio in ogni verità rivelata con quella virtù di credenza, ch'è sopra natura, com'è sopra natura il principio ed il termine della Fede. 4° Da ciò che abbiamo detto si rileva, che nel tempo, come diceva Sant'Agostino, l'autorità è prima della ragione (*Naturæ ordo sic habet, ut cum aliquid discimus, rationem præcedat auctoritas.* De mor. Eccl. — *Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.* De Ord.); e tuttavia la Fede è posteriore alla ragione, come ottimamente insegna il Decreto Romano. E ne reco due prove. L'una si è che, da fanciulli, l'autorità dell'uomo ragionevolmente amato e riverito da noi, ci serve di mezzo a ricevere per fede l'autorità della Parola Divina. Certo è che l'autorità della mamma, del babbo, del parroco, del maestro, ci fu motivo naturale per credere alla parola, come a Parola di Dio. L'altra ragione si è, che quantunque l'autorità con la parola ci dia impulso e ci aiuti a pensare le grandi verità, pur nondimeno l'autorità, per guidarci al vero, deve passare dal noto all'ignoto, e far sì che con la scorta di lei la ragione cammini da sè; o per dirlo senza metafora, l'autorità suggerisce alla ragione delle notizie; ma è la ragione che passando dal noto all'ignoto vien formandosele da sè a poco a poco. Torniamo addietro con la mente a quando eravamo fanciulli. Io mi ricordo che da prima concepivo Dio come un gran gigante; poi a poco a poco, fatto più capace di scernere lo spirituale dal corporeo, venni ad intendere il perchè mi si diceva che Dio è uno spirito puro. È dunque manifesto, mio carissimo Rossi, che l'uso della ragione mena l'uomo su su alla idea di Dio, e che giunti

a questa, noi per la Rivelazione arriviamo alla Fede; ed è manifesto ancora, che l' autorità non è intesa come tale, se la ragione non vien esercitando il discorso e non acquista il motivo del credere. L'autorità, prima è un impulso ricevuto inavvertitamente, come le sensazioni, poi è accolto come segno di verità. Insomma il processo certo della mente è questo; *prima* noi per mezzo delle percezioni acquistiamo le *idee* delle cose, e s'attuano i principj della ragione; *poi*, allorchè siam fatti capaci della parola, l'autorità umana ne dà impulso con la istruzione a procacciarci le *conoscenze* precise di noi, del mondo, e di Dio; e allora conosciamo pure l' autorità di Dio, e gli porgiamo credenza. Così la ragione in realtà è prima (*re prior*), perchè già esiste e possiede le idee e i principj razionali; l'autorità è prima nel tempo, perchè c' istruisce nel conoscimento perfetto delle cose e di Dio; e la Fede è posteriore, perchè segue la conoscenza dell'autorità di Dio, e della Rivelazione. 5° Indi si vede, come questa ragione, che precede la Credenza, abbia una virtù sua propria, e però come possa da sè pervenire a molte verità distinte da quelle di Fede, e quanto sia falso il canone dei tradizionalisti, che la ragione non può trapassare i limiti dell'autorità e dell' insegnamento.

Mio carissimo Professore, se io laico parlando a Lei sacerdote, e pio, di queste attinenze della ragione con la Fede, son caduto in alcuni svarioni, me ne corregga Ella francamente; chè come non dobbiamo peritarci di dire con rettitudine d'intenzione quel che sentiamo, così non dobbiamo mai vergognarci di rispondere « ho sbagliato » a chi ci ammonisca.

Lucca, 26 gennaio 1856.

Suo affezionatissimo amico
AUGUSTO CONTI.

CENNI

DEL SISTEMA DELLA FILOSOFIA CRISTIANA

TOLTO DALLA BIBBIA.

La Filosofia, come ogni scienza naturale, non è altro che un ordine di verità razionali dipendenti da un principio razionale anch'esso, ed evidente. Indi si trae, che la Filosofia, come sistema scienziale, non dipende dalla Rivelazione, appunto perchè dipende da principj suoi proprj. Ciò è manifesto per l'assioma di contraddizione; chè di fatto riesce contradittorio affermare che una scienza non derivi d'altronde i suoi principj, e negar poi ch'essa non sia indipendente, o che cioè non abbia da sè le proprie ragioni fondamentali. Ma se la scienza prima, come sistema, ha un essere tutto suo, fa d'uopo nondimeno riconoscerne la dipendenza dalla Rivelazione quanto al soggetto. Dio, l'universo e l'uomo, conosciuti per via delle somme ragioni, ecco il soggetto della Filosofia. Essa non crea il proprio soggetto, ma lo trova, lo riconosce, lo rischiara, lo dimostra. Quanto più dunque sarà pura e compiuta la notizia diretta e non iscientifica del soggetto, tanto più puro e compiuto sarà il conoscimento riflesso e scientifico; che ne potremo avere. Quel buon ufficio ne vien reso dalla Rivelazione, la quale ci aiuta a concepire in modo facile e scevro d'errori le verità precipue che di Dio, dell'universo e di noi medesimi son conoscibili per via di ragione naturale; e inoltre ci porge alcuni concetti analogici sul soggetto stesso, non adequati alla ragione, ma superiori, eppur necessarj a compiere la conoscenza che di quello ab-

biamo dalla natura. Sicchè la Rivelazione non entra punto nella forma scientifica della Filosofia, ma solo nella materia; sebbene questa non abbia con la parola divina un' attinenza intrinseca, ma estrinseca, perchè la materia prettamente filosofica non è, come tale, oggetto di Fede, ma di ragione, e il magistero soprannaturale ci soccorre a pensarlo in modo ben determinato e sincero. Però il sistema della Filosofia, considerato ne' punti massimi della sua materia, e non già nella sua forma logica, si contiene tutto nelle dottrine rivelate da Dio ai profeti ed agli apostoli, è tramandate a noi per l' insegnamento vivo e perpetuo della Chiesa. Questo insegnamento si radica nelle tradizioni apostoliche e nelle scritture, viene amministrato tutto dì dalla scuola vivente della Chiesa, e riceve definizione dai concilj ecumenici e dai capi della cattolica società. Ordine sapientissimo; imperocchè sia evidente che questa sintesi di parola divina vocale e di divina scrittura, comunicata a noi per l'organo di una potestà che insegna e definisce a voce ed in iscritto, risponde alla necessità delle cose. Di fatto la parola vien prima parlata, e poi scritta, e la parola scritta riceve senso dalla parlata, di cui è segno, e le dà in contraccambio stabilità; ed ecco la tradizione e i libri santi. La tradizione inoltre della parola, che interpetra la lettera, si conserva intatta quando le verità medesime si tramandano di bocca in bocca pel corso de' secoli; ma daccapo conferisce durata alla tradizione il mezzo della scrittura; ed ecco l' insegnamento vivo e le definizioni scritte della Chiesa. E le dottrine non solo per quei due mezzi della favella e dei libri si trasmettono di generazione in generazione, ma si spiegano in maggiore ampiezza, e progrediscono, perchè ogni dottrina negli esordj si appresenta sempre in forma di poche proposizioni fondamentali e feconde, che abbisognano di svolgimento; ond' è che questo germina dalla unità e identità dei principj; ed ecco le leggi del progresso anco nella Chiesa universale.

Dunque le supreme verità della Filosofia (quanto al soggetto e non già quanto alla forma) si posson raccogliere da noi nella *parola divina insegnata dalla Chiesa*, e però nella tradizione, nella Bibbia, nel catechismo e nelle decisioni dei Concilj e dei Pontefici. E chi si mettesse alla impresa di attingere a queste fonti tutta la sapienza cristiana nell' ordine delle verità razionali, farebbe opera stupenda; imperocchè non solo mostrerebbe come i temi d' ogni più alta dottrina s' acchiudono nelle sante scritture e nelle tradizioni ecclesiastiche primitive, ma più come di secolo in secolo i veri sempre identici si sono maturati a meraviglia, e come ogni errore d' eretico dètte occasione di definire una grande verità. I Concilj, ad esempio, hanno in sè una ricchezza inesausta di sapienza; e, per darne un cenno, dal Concilio di Vienna si condanna l' errore della visione di Dio nella vita presente, e l' altro di chi nega che l' anima razionale sia il principio sostanziale di vita, informatore del corpo; dal Concilio di Laterano si riprova la sentenza di coloro che affermavano poter esservi contraddizione fra i dommi della Fede e il discorso della mente; e dal Concilio di Trento dannasi chi non riconosce nell' uomo il libero arbitrio, e chi ammette la possibilità della salute senza l' opere buone. Ma io non voglio (nè sarebbe opportuno al mio scopo) dar tanta larghezza a questa indagine, che richiederebbe molti volumi: e mi ristringerò a porgere un saggio, e proprio nient' altro che un embrione del sistema filosofico cavato unicamente dalla scrittura nei punti più principali, desiderando che gran fiamma secondi poca favilla per opera di chi può e sa più e meglio di me.

Dio, secondo i libri santi, è Quegli che è; non era, non sarà, ma è; non ha ricevuto l'essere, non può perderlo; non dura nel tempo con una durata divisibile in momenti; è nella pienezza dell' essere. Disse Dio a Mosè: Io son Quegli che sono, e tu dirai ai figliuoli d' Isdraello: Colui che è, mi mandò a

voi.[1] E il Verbo di Dio parlando ai Farisei: in verità, in verità vi dico, che prima che *fosse* Abramo, io *sono*.[2] Da questo ammirabile concetto di Dio si trae la vera notizia delle sue perfezioni.

L'Ente che è, ed ha la pienezza dell'essere, non può concepirsi molteplice; e però è scritto: Il Signore è Dio, e non avvi altro Dio fuori di lui.[3] Dio uno è immutabile, perchè è; ond'è scritto: Il cielo e la terra passeranno, la mia parola poi non passerà.[4] All'ente per essenza appartiene l'eternità; ed è scritto: Il Dio nostro è in eterno, e per tutti i secoli; e sempre regnerà sopra di noi.[5] E gli appartiene l'immensità, perchè in lui non ha confine di tempo o di spazio, ma l'uno e l'altro sono da lui. Io forse, dice il Signore per Geremia, non empio il cielo e la terra? E Salomone, edificato il tempio, esclamava: Forse è da reputare che veramente Dio abiti sopra la terra? Imperocchè, se il cielo e i cieli de' cieli non ti possono capire, quanto meno questa casa che io edificai?[6] All'Ente che è, nulla può mancare; e magnificamente in sul martirio così lo confessava il fanciullo Maccabeo: Signore Dio creatore di tutte le cose, terribile e forte, giusto e misericordioso, tu solo sei 'l buon re, solo eccellente, solo giusto, onnipotente ed eterno.[7] E Dio disse ad Abramo: Io il Signore

[1] Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum. Ait: Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos. *Esod.*, III, 14.

[2] *S. Joan. Ev.*, VIII, 58: Amen, amen dico vobis: antequam Abraham fieret, ego sum.

[3] Dominus ipse est Deus, et non est alius præter eum. *Deuter.*, IV, 35.

[4] Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non præteribunt. *Matth.* IV, v. 35.

[5] Deus noster in æternum, et in sæculum sæculi: ipse reget nos in sæculis. *Ps.* LXX, v. 19.

[6] Ergone putandum est quod vere Deus habitet super terram? Si enim cælum, et cœli cœlorum te capere non possunt, quanto magis domus hæc, quam ædificavi? *Reg.*, III, 8, v. 27.

[7] Domine Deus omnium creator, terribilis et fortis, justus et misericors, qui solus es bonus rex, solus præstans, solus justus et omnipotens et æternus. 2 *Macc.* I, v. 24.

onnipotente; però cammina dinanzi a me, e sii perfetto.[1] Dio che tutto può, tutto sa; ed Anna profetessa cantava: Non vogliate far tante parole, vantandovi di cose grandi; non seguite più nel parlare l'antico stile, perchè il Dio delle scienze è il Signore, ed egli conduce ad effetto i suoi disegni.[2] Però egli vede tutto, sa il futuro come presente, e nella scienza dispone tutte le cose. San Pietro diceva ai giudei: Uomini Isdraeliti, udite queste parole: Gesù Nazzareno, cui Dio ha reso testimonianza tra voi con le opere e coi prodigi e segni fatti da Dio per lui in mezzo di voi, come voi stessi sapete; lui, tradito per determinato consiglio e prescienza di Dio, uccideste, crocifiggendolo, per mano degli empj.[3] Dio, che è, che tutto può, che tutto sa, non mènte, manifesta sempre cose veraci; e San Paolo scriveva di sè, ch'egli era apostolo per la speranza della vita eterna, la quale Dio, che non mènte, promise prima del cominciamento de' tempi.[4] Dio perfettissimo è bontà e giustizia essenziale. Retto è, cantava il Salmista, il signore Dio nostro, e in lui non è iniquità.[5]

Questo Dio buono diceva a Mosè: Parla ad ogni ceto de' figliuoli di Isdraello e di' loro: siate santi, perchè io Signore Dio vostro, son santo.[6] E Gesù Cristo insegnava: Uno solo è buono: Iddio.[7] Ed Egli, buono, giusto, santo, è giudice, che scandaglia i segreti pensieri, punisce i malvagi, e premia i giusti; però David: Sarà consunta la nequizia degli iniqui, e tu dirigerai i giusti, o Dio, che scruti

[1] Ego Deus omnipotens: ambula coram me, et esto perfectus. *Gen.*, XVII, v. 1.

[2] Nolite multiplicare loqui sublimia, gloriantes: recedant vetera de ore vestro, quia Deus scientiarum, Dominus est, et ipsi præparantur cogitationes. 1 *Reg.*, II, v. 3.

[3] Hunc definito consilio et præscientia Dei traditum, per manum iniquorum affigentes interemistis. *Act.*, II, v. 23.

[4] In spem vitæ æternæ, quam promisit, qui non mentitur, Deus ante tempora sæcularia. *D. Paul. ad Tit.*, I, 2.

[5] Rectus Dominus Deus noster, et non est iniquitas in eo. *Ps.* IX, v. 16

[6] Loquere ad omnem cœtum filiorum Israel; et dices ad eos: Sancti estote, quia ego sanctus sum, Dominus Deus vester. *Levit.*, XIX, v. 2.

[7] Unus est bonus, Deus. *Matth.*, XIX, v. 17.

i cuori e le reni degli uomini.[1] E Dio è carità, come scriveva Giovanni con quella sua dolcezza celestiale: Carissimi, amiamoci l'un l'altro, perchè la carità è da Dio; e ciascuno che ama è nato da Dio e conosce Dio. Chi non ama, non ha conosciuto Dio, perchè Dio è carità.[2] Nelle quali parole si compendia la immensità della Filosofia cristiana. L'Ente senza difetto, la onnipotenza, la sapienza, la bontà è vita; però Dio è chiamato nel libro d'Ester: Altissimo, massimo, e sempre vivente Iddio:[3] ed è giuramento terribile e consolatore di Dio: Io vivo.[4] La carità, ch'è la vita di Dio, tutte le cose ordina al bene, con vigile provvidenza; e leggiamo nella scrittura: Tu poi, o Dio nostro, sei soave e verace e paziente, e disponi ogni cosa a misericordia.[5] Questi attributi di Dio si raccolgono tutti nelle stupende parole di Gesù Cristo: Io sono via, verità e vita;[6] cioè, Dio bontà, c'insegna la giustizia; Dio verità, c'illumina a sapienza; Dio vita, ci dà la vita immortale.

Se Dio è l'essere infinito, e se ha potenza infinita, infinito è il possibile in lui; com'è scritto nel Vangelo di San Matteo: Ogni cosa è possibile a Dio.[7] Però l'onnipotente, ch'è sapientissimo e buono, crea l'universo con atto di potenza infinita, con sapienza, e a fine di bene; e si legge ne' Salmi: Date lode a Dio, perchè egli è buono, perchè la misericordia di lui è in eterno... che solo fa le meraviglie, perchè la misericordia di lui è in eterno; che fece con sapienza i cieli; perchè la misericordia di lui è in eterno.[8] Ma se Dio è

[1] Consumetur nequitia peccatorum, et diriges justos; scrutans corda et renes Deus. *Ps.*, VII, v. 10.

[2] Carissimi, diligamus nos invicem: quia caritas ex Deo est. Et omnis qui diligit, ex Deo natus est, et cognoscit Deum. Qui non diligit, non novit Deum; quoniam Deus caritas est. *S. Joann.*, 1 Ep. IV, v. 7, 8.

[3] Et filios altissimi, maximi, semperque viventis Dei. *Est.*, XVI, v. 16.

[4] *Ezech.*, IV, v. 16: Vivo ego: dicit Dominus Deus.

[5] Tu autem, Deus noster, suavis et verus es, patiens et in misericordia disponens omnia. *Sap.*, XV, v. 1.

[6] Ego sum via, veritas et vita. *Joann.*, XIV, v. 6.

[7] Apud Deum omnia possibilia. *Matth.*, XIX, v. 26.

[8] Confitemini Domino, quoniam bonus; quoniam in aeternum misericor-

infinito ed unico, nessuna cosa può paragonarsi a lui; tutto è finito, e infinitamente minore di lui; come dice David: O Dio... che facesti le grandi cose, chi è simile a te?[1] Quindi gli attributi di lui, che sono la sua essenza medesima, non possono comunicarsi; nulla, fuori di lui, è divino ed eterno; tutto ebbe principio nel tempo per volontà di lui, e prima ch'ei creasse il mondo, e' non era in alcun modo. Dunque Dio onnipotente creò tutto dal nulla, com'è scritto: *In principio* creò Dio il cielo e la terra.[2] E la madre dei Maccabei esortando i figliuoli a morire per la legge de' loro padri, così parlava: Io non so come appariste nel mio utero, imperocchè io non vi diedi lo spirito, l'animazione, e la vita, ed io non congegnai insieme le membra di ciascuno di voi; ma si il creatore di tutte le cose, il quale stabilì la generazione dell'uomo, e a tutto diede principio, a voi di nuovo darà con misericordia e spirito e vita, perchè voi ora disprezzate voi stessi per amor delle leggi. — E ad uno dei figliuoli, ch'era in punto di morte, diceva: Di grazia, o figliuol mio, guarda il cielo e la terra, e tutto ciò che vi è compreso, e poni mente, che Dio fece ogni cosa, e la specie umana dal nulla.[3] Che se Dio crea l'universo dal nulla, ogni creatura esiste e si muove non da sè, ma da Dio, che la conserva; però tutto è in Dio, non come sostanza di lui, ma com'effetto; e noi, diceva San Paolo, consacrando il detto di un poeta greco, in lui viviamo, ci moviamo e siamo.[4] E il

dia ejus.... Qui fecit mirabilia magna solus; quoniam in æternum misericordia ejus. Qui fecit cœlos in intellectu; quoniam in æternum misericordia ejus. *Ps.*, CXXXV, v. 1, 4, 5.

[1] Deus... fecisti magnalia: Deus, quis similis tibi? *Ps.* LXX, v. 19.

[2] In principio creavit Deus cœlum et terram. *Gen.*, I, v. 1.

[3] Dixit ad eos: nescio qualiter in utero meo apparuistis: neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi, sed enim mundi creator, qui formavit hominis nativitatem, quique omnium invenit originem, et spiritum vobis iterum cum misericordia reddet et vitam, sicut nunc vosmetipsos despicitis propter leges ejus. *Macc.* II, 7, v. 22, 23. Peto, nate, ut adspicias ad cœlum et terram et ad omnia quæ in eis sunt: et intelligas, quia ex nihilo fecit illa Deus, et humanum genus. *Id.*, ib., v. 28.

[4] In ipso enim vivimus, et movemur et sumus, sicut et quidam vestrorum poetarum dixerunt. *Act.*, XVII, v. 28.

Savio: Come potrebbe alcuna cosa durare, se tu non volessi? o come sarebbe conservato ciò che tu non chiamassi a nome?[1] Ne viene, che Dio ritirando l'atto conservativo dal mondo, questo ritornerebbe nel nulla, e lo diceva il Maccabeo, esortando i suoi a combattere fortemente, ed a non temere i nemici: imperocchè (così egli) costoro confidano nelle armi e nell'ardire, ma noi confidiamo nel Signore onnipotente, che può e gli avversarj e il mondo tutto distruggere ad un cenno.[2] E qual è il fine della creazione? certo il bene, perchè Dio è buono: e il bene sommo essendo Dio, dunque egli è il fine della creazione; ossia, Dio creò il mondo per farsi conoscere ed amare dalle creature intelligenti, perchè nel conoscere lui, ch'è la verità, e nell'amar lui, ch'è il bene, può consistere solo il bene ultimo di quelle. Ond'è scritto nei Proverbj: Tutte le cose le ha fatte il Signore per se stesso; anche l'empio ch'è serbato al mal giorno.[3] Sì, anche l'empio, perchè questo farà palese ai giusti la giustizia di Dio. Ma non viene a Dio alcun bene dalle cose create; perchè il bene infinito non comporta accrescimento. Egli è il fine ultimo del creato pel bene delle creature. Indi leggiamo nel libro di Giobbe: Chi diede a me per l'avanti, sicchè io gli debba restituire? Tutte le cose che son sotto il cielo son mie.[4] Le quali parole ripeteva l'Apostolo ai Romani: Chi fu il primo a dare a lui, e saràgli restituito?[5] Iddio, ch'è perfetto e buono, fa le cose perfette e buone nella loro specie, cioè rispondenti al fine di Dio, ch'è il bene. Sta scritto nel Deuteronomio: Le opere di Dio sono perfette;[6] e

[1] Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? aut quod a te vocatum non esset, conservaretur? *Sap.*, XI, v. 26.

[2] Nam illi quidem armis confidunt, ait, simul et audacia; nos autem in omnipotente Domino, qui potest et venientes adversum nos, et universum mundum uno nutu delere, confidimus. *Macc.*, II, 8, v. 18.

[3] Universa propter semetipsum operatus est Deus; impium quoque ad diem malum. *Prov.*, XVI, v. 4.

[4] Quis ante dedit mihi, ut reddam ei? Omnia quæ sub cœlo sunt, mea sunt. *Job*, XLI, v. 2.

[5] Aut quis prior dedit illi et retribuetur ei? *Paul. ad Rom.* XI, v. 3.

[6] Dei perfecta sunt opera. *Deut.*, XXIII, v. 4.

nel Genesi: Guardò Iddio tutte le cose che aveva fatte, e le vide molto buone.[1] Sicchè Dio è causa efficiente, esemplare, e finale del mondo, com'è scritto: Da lui, e per lui, e in lui son tutte le cose; a lui gloria ne' secoli.[2] Ed è ragione che come Dio è primo principio, così pure sia ultimo fine, conforme egli stesso diceva per Isaia: Io il primo ed io l'ultimo, e fuor di me non v' ha Dio. Chi è simile a me?[3] Le cose del mondo, venute da lui, e ordinate a lui, ne imitano finitamente la perfezione e la bontà; indi è scritto nel libro della Sapienza: Tutte le cose ordinasti con misura, numero e peso.[4] Con misura, perchè ciascuna cosa in sè è quel che dev' essere, nè più nè meno, ed ha proporzione col tutto; con numero, perchè gli enti creati hanno moltiplicità ordinata ad unità; con peso, perchè le creature hanno lor proprie qualità e virtù rispondenti al fine. Indi l'Ecclesiastico c' insegna che nulla v' è da levare o da aggiungere alle mirabili opere di Dio, e che queste sono incomprensibili.[5]

Il mondo, sì mirabilmente congegnato, componesi di corpi, d'enti forniti di senso, e d'intelligenza. Lo che si raccoglie chiaramente dal Genesi: Nel principio creò Dio il cielo e la terra, e la terra era inane e vuota. Poi Dio disse: Sia fatta la luce, e la luce fu; e congregò le acque che sono sotto il cielo in un luogo; e apparve l'arida. Comandò che la terra germinasse l'erba verdeggiante, e che fa il proprio semè, ed i legni pomiferi, e pose i luminari nel firmamento. Poi creò i grandi cetacei, ed ogni animale, che *vive* e *si muove*, e ogni volatile secondo la sua specie. E Dio fece le bestie della terra, secondo la loro specie, e i giumenti ed ogni rettile della

[1] Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. *Gen.*, I, v. 31.

[2] Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt; ipsi gloria in sæcula. *D. Paul. ad Rom.* 11, v. 36.

[3] Ego primus et ego novissimus, et absque me non est Deus. Quis similis mei? *Isai.*, XLIV, v. 6, 7.

[4] Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti. *Sap.*, XI, v. 21.

[5] Non est minuere, neque adjicere, nec est invenire magnalia Dei. *Ecclesiast.*, XVIII, v. 5.

terra, secondo la loro specie. Finalmente Dio disse: Facciamo l'uomo ad *immagine* e *similitudine* nostra. E creò Dio l'uomo a sua *immagine*; ad *immagine* di Dio lo creò maschio e femmina.[1] Nelle quali parole è veramente sublime la triplice ripetizione, che Dio creò l'uomo a sua immagine. Poichè il fine della creazione è il bene massimo, cioè Dio, conséguita che le cose tutte sono state chiamate all'essere per le creature intelligenti, sole capaci d'intendere e d'amare il bene e di farsi beate in esso. Però è scritto: Facciamo l'uomo ad immagine e somiglianza nostra, ed esso presieda ai pesci del mare, e ai volatili del cielo, ed alle bestie, e a tutta la terra, e ad ogni rettile che si muove sulla terra.[2] E se al bene delle creature intelligenti hann' ordine tutte le altre cose, vediamo che queste, o servono all'uomo per la conservazione della vita animale al fine oltramondano, o giovano direttamente allo spirito di lui per dargli notizia di Chi lo creò, e de' suoi destini, e per essergli di premio o di castigo o di prova. Lo che si raccoglie dai libri santi. Sta scritto nel Genesi: Ecco, io vi diedi ogni erba che porta seme sopra la terra, e tutti gli alberi che hanno in se stessi il seme della loro specie, affinchè ciò vi sia in cibo.[3] E il cibo a qual fine? Lo insegna San Paolo: O mangiate dunque, o beviate, o facciate altra cosa, tutto fate a gloria di Dio.[4] E come l'universo levi l'anima a Dio, lo cantava il Profeta: I cieli narrano la gloria di Dio, e il firmamento annunzia le opere di Lui; il giorno manda al giorno questa parola, e la notte la fa nota alla notte: non avvi linguaggio nè favella, ove non s'intendano le loro

[1] *Genesi*, I, passim.

[2] Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram: et præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis, universæque terræ, omnique reptili, quod movetur in terra. *Gen.*, I, v. 26.

[3] Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram et universa ligna, quæ habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam. *Gen.*, I, v. 29.

[4] Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis: omnia in gloriam Dei facite. *D. Paul.*, 1 *Cor.*, X, v. 31.

voci.[1] Le creature servono a pena della colpa, com'è scritto nel Deuteronomio: Adunerò i mali sopra di loro, ed in loro scaricherò tutte le mie saette.[2] E narra l'Esodo: La grandine percosse nella terra d'Egitto tutte le cose, ch'erano pe' campi, dall'uomo fino al giumento; e la grandine percosse ogni erba del campo, e spezzò ogni legno di quella regione: solo nella terra di Gessen, ov'erano i figliuoli d'Israele, non cadde grandine.[3] Ma le creature stesse valgono a prova ed a premio, come si vede nel libro di Giobbe, uomo semplice e retto, che temeva Dio e fuggiva il male; ed esclamava: Nudo uscii dall'utero della madre mia, e nudo tornerò alla terra: il Signore mi diedé, il Signore tolse; come piacque al Signore fu fatto: il nome del Signore sia benedetto. Ma dopo le tribolazioni, il Signore benedisse Giobbe più che sul principio.[4] Dunque Iddio, primo principio dell'essere e dell'operare, indirizza e ordina i corpi, gli animali e gli uomini con infallibile provvidenza. Però è scritto nel libro d'Amos: E piovvi, dice il Signore, sopra una città, e sopra un'altra città non piovvi; una mèsse venne a perfezione; e l'altra, ove non piovvi, inaridì.[5] E nei Proverbj: Il Signore rimira le vie dell'uomo, e considera tutti i suoi passi.[6] Ed ivi pure: Le sorti si gettano nell'urna;

[1] Cœli enarrant gloriam Dei: et opera manuum ejus annuntiat firmamentum. Dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam. Non sunt loquelæ neque sermones, quorum non audiantur voces eorum. *Ps.*, XVIII, v. 1, 2 e 3.

[2] Congregabo super eos mala, et sagittas meas complebo in eis. *Deut.*, XXXII, v. 23.

[3] Et percussit grando in omni terra Ægypti.... Tantum in terra Gessen, ubi erant fili Israel, grando non cecidit. *Hexod.*, IX, v. 25.

[4] Job.... homo simplex et rectus, ac timens Deum, et recedens a malo. *Job.*, I, v. 8. Nudus egressus sum de utero matris meæ, et nudus revertar illuc: Dominus dedit, Dominus abstulit: sicut Domino placuit, ita factum est; sit nomen Domini benedictum. *Job*, ib. v. 21.

Dominus autem benedixit novissimis Job, magis quam principio ejus. *Id.*, XLII, v. 12.

[5] Et plui super unam civitatem, et super alteram civitatem non plui: pars una compluta est; et pars, super quam non plui, aruit. *Amos.*, IV, v. 7.

[6] Respicit Dominus vias hominis, et omnes gressus ejus considerat. *Prov.*, V, v. 21.

ma il Signore è quegli che ne dispone.[1] E stupendamente Daniele: La sapienza e la fortezza sono di Dio; ed egli muta i tempi e l'età; trasferisce i regni e li costituisce; dà la sapienza ai sapienti, e la scienza a chi intende la disciplina; egli rivela le cose profonde e nascoste, e conosce ciò ch'è posto nelle tenebre; e la luce è con Lui.[2] E finalmente San Paolo: Dio è che opera in noi ed il volere ed il fare secondo la buona volontà.[3] Ma notisi, che, come dice il Martini, le cause libere, quale è il nostro volere, mosse dalla Provvidenza operano senza necessità, e le cause necessarie senza violenza. Ond'è scritto: La sapienza di Dio potentemente arriva da una estremità all'altra, e tutte le cose dispone con soavità.[4] Le disposizioni della Provvidenza hanno per termine il regno di Dio; che consiste quaggiù nell'adempimento della giustizia, nell'amore cioè di Dio e degli uomini, facendo il bene e odiando il male; e questo regno si rende perfetto in cielo, ove gli spiriti, per la visione di Dio, riposano eternamente nel fine. Così è spiegata tutta la vasta epopeia della storia. Però si legge nell'Evangelo: Cercate dunque primamente il regno di Dio e la giustizia di lui; e tutte le altre cose vi saranno date di soprappiù.[5]

Se il reggimento della Provvidenza si estende ad ogni tempo e ad ogni luogo, com'è scritto: Fin da principio, la tua provvidenza, o padre, governa tutte le cose;[6] e se Dio fece buona e perfetta ogni sua creatura, com'è scritto: Fece

[1] Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur. *Prov.*, XVI, v. 33.

[2] Sapientia et fortitudo ejus sunt; et ipse mutat tempora et ætates; transfert regna atque constituit; dat sapientiam sapientibus, et scientiam intelligentibus disciplinam; ipse revelat profunda et abscondita et novit in tenebris constituta: et lux cum eo est. *Dan.*, II, v. 20, 21 e 22.

[3] Deus est enim, qui operatur in vobis et velle, et perficere pro bona voluntate. *D. Paul. ad Philipp.*, II, v. 13.

[4] Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. *Sap.*, VIII, v. 1.

[5] Quærite ergo primum regnum Dei et justitiam ejus, et hæc omnia adjicientur vobis. *Matth.*, VI, v. 33.

[6] Tua autem, Pater, providentia (ab initio cuncta) gubernat. *Sap.*, XIV, v. 3.

buone tutte le cose;[1] e se, com'anch'è scritto: Dio ama tutto ciò ch'esiste, e niente odia di ciò, ch'egli fece;[2] ne scende, che il male non può venire da lui. Da che dunque? non da una causa necessaria, che opera secondo le leggi datele da Dio: dunque da una causa libera. Fin qui giunge la ragione; e questa verità razionale si acchiude nel mistero del primo peccato disceso nelle umane generazioni. E poichè la volontà dell'uomo presiede alla natura, e tutto fu creato per le intelligenze, se ne arguisce che il disordine o male morale si trae dietro il disordine o male fisico, e questo è pena di quello, e mezzo insieme di emendamento e d'espiazione. È scritto: Siccome per un uomo entrò il peccato nel mondo, e per il *peccato la morte*, e così la morte passò in tutti gli uomini che peccarono in quel primo uomo.[3] E fu detto al primo peccatore: Nel sudore della tua fronte ti ciberai di pane; finchè ritornerai alla terra, onde sei.[4] E così tutte le altre miserie vennero dal male della volontà, che per via del dolore può tornare al bene, e riamicarsi con Dio. Se (il libro dei Re) la fame venga sulla terra, o la pestilenza, o l'aere corrotto, o la ruggine, o le locuste, o il fuoco salvatico, o i nemici del popolo, assediando le porte, lo affliggano in ogni flagello od infermità; ogni volta che qualsivoglia uomo del tuo popolo d'Isdraele a Te ricorrerà con voti e preghiere; ogni volta che alcuno, *riconoscendo la piaga del proprio cuore*, alzerà a te le sue mani in questa casa (cioè nel tempio), tu esaudirai dal cielo, da quel luogo di tua abitazione, e ti renderai propizio, e darai a ciascuno *secondo le sue opere*, secondo quel *che tu*

[1] Cuncta fecit bona. *Eccl.*, III., v. 11.

[2] Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti. *Sap.*, XI, v. 25.

[3] Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. *D. Paul. Rom.*, V, v. 12.

[4] In sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram, de qua sumptus es. *Gen.*, III, v. 19.

vedrai nel suo cuore, imperocchè a te solo son manifesti i cuori dei figliuoli degli uomini.[1]

Quindi soprattutto dal guasto della volontà, che governa le altre potenze, doveva nascere un guasto intrinseco all'uomo, e un disordine in ogni parte del suo essere. E di fatto San Paolo scriveva ai Romani: Io mi diletto nella legge di Dio secondo l'uomo interiore, ma sento un'altra legge nelle mie membra, la quale repugna alla legge della mia mente, e che mi fa servo alla legge del peccato, la qual è nelle mie membra.[2] — Ma come i dolori che ci vengono dal di fuori, così anche gli affanni di questa lotta interiore ci disciplinano a correzione, e germoglia dalle afflizioni il regno di Dio; e però è detto nei Salmi: La tua disciplina all'ultimo, o Signore, mi corresse;[3] ed anco: Fu bene per me, che mi umiliasti, affinchè io conosca i tuoi giudizj;[4] e nell'Ecclesiastico: La medicina delle tribolazioni fa cessare i grandi peccati;[5] e San Paolo: Ogni disciplina poi al presente non par che sia di gaudio, sì di tristezza; ma poi renderà tranquillo gaudio di giustizia a coloro che in quella si sono esercitati.[6] Imperocchè la volontà riordinata, riordina l'uomo, e se la natura, o altra causa, lo affligge, la coscienza del bene lo consola; com'è scritto: Sono ripieno di consolazione, sovrabbondo di gaudio in ogni nostra tribolazione.[7] Tutto dunque, anche nell'ordine naturale, e per l'efficacia delle cagioni seconde, accade in conformità dei di-

[1] Fames si oborta fuerit in terra aut pestilentia etc. si cognoscens plagam cordis sui etc.... tu exaudies in cœlo.... 3 *Reg.*, v. 37, 38, 39.

[2] Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem: video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati, quæ est in membris meis. *Ad Rom.*, VII, v. 22, 23.

[3] Et disciplina tua correxit me in finem. *Ps.*, XVII, v. 36.

[4] Bonum mihi, quia humiliasti me, ut discam justificationes tuas. *Ps.*, CXVIII, v. 71.

[5] Curatio faciet cessare peccata maxima. *Eccles.*, X, v. 4.

[6] Omnis autem disciplina in præsenti quidem videtur non esse gaudii, sed mœroris: postea autem fructum pacatissimum exercitatis per eam reddet justitiæ *Ad Heb.* XIII, v. 11.

[7] Repletus sum consolatione, superabundo gaudio in omni tribulatione nostra. 2 *Cor.*, VII, v. 4.

segni dell'amministrazione divina; come è scritto: Nulla si fa in terra senza causa, e non nasce il dolore dal terreno come l'erba;[1] sì viene da Dio. Scende da tutto ciò, che l'ordine presente delle cose prepara l'ordine perfetto del regno di Dio, e che però deve cessare, come la preparazione si consuma nel compimento. È scritto nei Salmi: In principio, o Signore, tu fondasti la terra; ed opera delle tue mani sono i cieli: essi periranno, ma tu perduri, mentre quegli invecchiano, come una veste; e tu come una tenda li muterai, ed ei saranno mutati; ma tu sei sempre lo stesso, e i tuoi anni non vanno mancando.[2] E quando perirà il mondo? Quando ne sarà adempito il fine; quando cioè saranno venuti i tempi; quando tutto sarà consumato; quando sarà compiuta la conquista del regno divino fra le nazioni; quando sarà pieno il numero dei figliuoli di Dio predestinati alla città eterna: ond'è scritto: Prima è necessario che il Vangelo si predichi fra tutte le genti.[3]

Ma poichè Dio ama le opere sue, queste periranno solo ad essere rinnovate secondo un disegno eternale di perfezione che sia conforme alla grandezza degli spiriti indiati; pe' quali le cose tutte furono tratte dal nulla. Però deve risorgere tutto l'uomo, imperocchè non lo spirito soltanto, ma tutto l'uomo opera il bene ed il male, e lo spirito umano senza il corpo non è nel suo essere perfetto; e coll'uomo, compendio e re della natura, deve risorgere la natura tutta, ch'è in dominio di lui. Dunque la risurrezione, la quale ne' suoi modi celasi all'acume dell'intelletto nostro, nella sua convenienza coll'ordine dell'essere si contiene tra le verità razionali. Del risorgere nostro dice il Vangelo: Non leggeste ciò che fu detto

[1] Nihil in terra sine causa fit, et de humo non oritur dolor. *Job*, V, v. 6.

[2] Initio tu, Domine, terram fundasti; et opera manuum tuarum sunt cœli: ipsi peribunt, tu autem permanes; et omnes sicut vestimentum veterascent: et sicut opertorium mutabis eos; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. *Ps.*, CI, v. 26, 27 e 28.

[3] Et in omnes gentes primum oportet prædicari evangelium. *D. Marc.*, XIII, v. 10.

da Dio parlante a voi: Io sono il Dio d'Abramo, e il Dio d'Isacco, e il Dio di Giacobbe? Non è il Dio de' morti, ma dei vivi.[1] E del risorgere di tutte le cose profetò Isaia: Io creerò cieli nuovi e terre nuove, e non saranno in memoria le prime cose che erano.[2] E San Paolo: Passa la figura di questo mondo: cioè passa la figura, non la natura, l'accidente, non la sostanza.[3] E San Giovanni: Colui che sedeva in trono disse: ecco, io faccio di nuovo tutte le cose.[4] Così risorgerà il mondo, abitazione bellissima e regno imparadisato de' figliuoli di Dio; e il bene avrà compiuto il suo trionfo su tutte le cose e per sempre.

Se queste sono le ammirabili dottrine della parola rivelata intorno a Dio ed al mondo, non meno splendono di verità e di santità quelle che risguardano l'uomo. E già le abbiamo accennate discorrendo dell'universo, di cui l'uomo è parte. L'uomo, come vedemmo, venne creato da Dio in re della terra; e però raccoglie entro se stesso le perfezioni sparse ne' varj enti della natura. Egli ha di più una perfezione sua propria, che lo fa simile a Dio, e nella quale si avvisa il fine del creato. Questo fine si è la manifestazione del bene o di Dio, e adempiesi nelle creature capaci di conoscerlo e d'amarlo; ond'esse s'assomigliano a lui che conosce ed ama se medesimo in eterno. Per tal modo la conoscenza e l'amore di Dio è il gran connubio di lui con gli spiriti, e per gli spiriti con tutta la natura. — È scritto: Il Signore Dio formò l'uomo dal fango della terra, e gl'ispirò nella faccia spirito

[1] De resurrectione autem mortuorum non legistis quod dictum est a Deo dicente vobis: Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob? Non est Deus mortuorum, sed viventium. *Matth.*, XXII, v. 31, 32.

[2] Ego creabo cœlos novos et terram novam, et non erunt in memoria priora. *Is.*, LXV.

[3] Præterit enim figura hujus mundi. *D. Paul.*, *Corinth.*, LXXI, v. 5; Sant'Agostino (*De civ. Dei*, lib. XX, cap. 14) dice: « *Figura ergo præterit, non natura.* » E San Tommaso nei commentarj a San Paolo (L. VI): *Ille transitus et illa solutio accidentalis est, non substantialis.*

[4] Et dixit qui sedebat in trono: ecce nova facio omnia. *Apocal*, XXV, v. 5.

di vita, e fu fatto l'uomo in anima vivente.[1] **E Dio disse: Facciamo l'uomo ad immagine e similitudine nostra.**[2] Così l'uomo è corpo, come formato di terra, anima vivente e senso, come animale, intelligenza e amore come soffio e immagine di Dio; e questa piccola creatura si attiene alla terra co' piedi, guarda col capo i cieli, e si congiunge a Dio con lo spirito. Veramente nell'uomo, compendio del mondo, fu compiuta l'opera della creazione; e però, se Dio ad ogni giornata approva le fatte meraviglie, e se è scritto: Vide Dio che ciò era buono;[3] Egli, dopo creato l'uomo, considerò tutta la natura come un edifizio condotto a termine, e molto se ne compiacque; ond'è scritto: E Dio vide tutte le cose che aveva fatte, ed erano grandemente buone.[4] Laonde l'uomo fu creato maggiore e preside d'ogni cosa ch'è sulla terra; com'è scritto: Dio creò l'uomo di terra, e lo fece a sua immagine, e gli diede potestà su tutte le cose che sono sulla terra; e lo rese terribile ad ogni carne; ed egli dominò sulle bestie e sui volatili.[5] Ecco perchè l'uomo con l'arte muta la faccia della terra, e caccia le belve, e si assoggetta in servitù gli altri animali. Questi non hanno intelletto, come dice il Salmo: A paragone del cavallo e del mulo, i quali non hanno intelletto.[6] Ma l'uomo, maschio e femmina, ebbero intelletto, come dice l'Ecclesiastico: Dio dalla sostanza dell'uomo creò un aiuto simile a lui; diede loro la ragione e la lingua, e gli occhi, e le orecchie, e spirito per inventare.[7]

[1] Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem. *Gen.*, II, v. 7.

[2] Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, *Ib.*, I, v. 26.

[3] Et vidit Deus quod esset bonum. *Gen.*, I, passim.

[4] Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. *Gen.*, I, v. 31.

[5] Deus creavit de terra hominem, et secundum imaginem suam fecit illum; et dedit illi potestatem eorum, quæ sunt super terram. Posuit timorem illius super omnem carnem, et dominatus est bestiarum et volatilium. *Ecclesiast.*, XVII, v. 1, 3, 4.

[6] Sicut equus et mulus, quibus non est intellectus. *Ps.*, IV, v. 7.

[7] Creavit ex ipso adjutorium simile sibi, consilium et linguam et oculos et aures, et cor dedit illis excogitandi. *Ecclesiast.*, XVII, v. 5.

Dunque l'uomo fu creato a conoscere il vero, e può conoscerlo; perchè partecipa finitamente dell'intelletto di Dio, essendo immagine di lui, ed è lume illuminato dalla eterna verità. Però è scritto: Sacrificate sacrifizio di giustizia; molti dicono: chi ci mostra il bene? È segnato sopra di noi il lume del tuo volto, o Signore.[1] E nel Vangelo: Era la luce vera illuminante ogni uomo che viene in questo mondo.[2] Ma se l'uomo naturalmente conosce la verità, egli, intelletto finito, non può conoscere la verità in infinito; ond'è che alcune verità necessarie all'uomo sono comuni a tutti; altre non assolutamente necessarie a tutti, son proprie solo dei dotti, e cadono in disputazione; altre, benchè necessarie, si nascondono naturalmente ad ognuno, nè si manifestano, se non per lume della parola di Dio. Delle prime, cioè delle comuni e necessarie, e segnatamente della legge morale, così è scritto nel Deuteronomio: Questa legge che ora ti do, non è sopra di te, nè da te lontana; nè in cielo è posta, chè tu possa dire: chi di noi può ascendere al cielo, e ce la porti, e noi l'ascoltiamo e l'adempiamo? nè sta oltremare, chè tu non ti scusi, dicendo: chi di noi può passare il mare affinchè ci porti quello ch'è comandato e noi possiamo ascoltare e fare? ma questa legge ti è molto vicina, è nella tua bocca e nel tuo cuore, affinchè tu la compia.[3] Sicchè la legge del Decalogo significava con parola esterna la parola interiore della legge, che Dio avea posta nel cuore dell'uomo. Della seconda specie di cognizioni, cioè di quelle che non sono necessarie a tutti, nè comuni, ma disputabili e proprie dei dotti, stà scritto: Tutte le cose che

[1] Sacrificale sacrificium justitiæ, et sperate in Domino; multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. *Ps.*, V, v. 56.

[2] Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. *Joann.*, I, v. 9.

[3] Mandatum hoc, quod ego præcipio tibi hodie, non supra te est neque procul positum; nec in cœlo situm, ut possis dicere, quis nostrum valet etc.... sed juxta te est sermo valde in ore tuo et in corde tuo, ut facias illum. *Deuter.*, XXX, v. 11, 14.

Dio ha fatte, ciascuna a suo tempo è buona; ed egli abbandonò il mondo alle dispute degli uomini.[1] Della terza specie di verità, di quelle vo' dire, che si celano naturalmente all'occhio del nostro intelletto, è scritto: Gli uomini tutti veggono Iddio; ma ciascuno lo mira da lungi;[2] cioè, ognuno vede Iddio per mezzo delle opere di lui, ma nol vede in modo diretto ed aperto. Onde Giobbe soggiunge: Ecco il Dio grande, che vince la scienza nostra: il numero de'suoi anni è inestimabile.[3] E Isaia: Veramente tu sei un Dio nascosto.[4] Ma se Dio ci è nascosto in sè, può conoscersi da noi in qualche modo per la considerazione di noi stessi e delle altre cose; perchè tutto viene da lui, e dentro di noi rifulge la luce della ragione. Però scriveva San Paolo dei Pagani: Ciò che di Dio è noto, si manifesta entro di loro; dacchè Dio lo ebbe manifestato ad essi: imperocchè, fin dalla creazione del mondo, le invisibili cose di lui, anche la sua virtù e divinità, si veggono da noi, rese intelligibili dalle cose create; affinchè coloro sieno inescusabili.[5] E si dice nel libro di Giobbe: Interroga i giumenti, e ti ammaestreranno; e i volatili del cielo, e te lo insegneranno; interroga la terra, e ti risponderà; e lo narreranno i pesci del mare: chi ignora che tutte queste cose le ha fatte il Signore?[6] Dalle quali parole di Giobbe si comprende, bellissime e lodevoli oltremodo essere le scienze della natura, imperocchè con esse domandiamo alle opere di Dio

[1] Cuncta fecit bona in tempore suo, et mundum tradidit disputationi eorum. *Eccles.*, III, v. 11.

[2] Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul. *Job*, XXXVI, v. 25.

[3] Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram; numerus annorum ejus inæstimabilis. *Id.*, v. 26.

[4] Vere tu es Deus absconditus. *Is.*, XLV, v. 15.

[5] Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis: Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas: ita ut sint inexcusabiles. *D. Paul.*, *ad Rom.*, I, v. 19, 20.

[6] Nimirum interroga jumenta, et docebunt te: et volatilia cœli, et indicabunt tibi. Loquere terræ, et respondebit tibi, et narrabunt pisces maris. Quis ignorat, quod omnia hæc manus Domini fecerit? *Job*, VII, v. 7.

l' insegnamento della grandezza di lui, ed esse ci rispondono. Ma la essenza di Dio ci rimane profondamente chiusa; imperocchè sia scritto: Che ora conosciamo in parte, e vediamo come per ispecchio in enimma.[1] E dalla ignoranza nostra intorno alla essenza della causa prima deriva il mistero che ci ricopre tanta parte della essenza stessa delle cose create; ond' è scritto: Dio abbandonò il mondo alle loro disputazioni; senzachè all' uomo si disasconda l' opera che Dio ha fatta dal principio sino alla fine.[2] Tuttavia, poichè siamo creati col desiderio di comprendere Dio in sè stesso, e le cose in lui, noi, com' è scritto, giungeremo a stato perfetto, in cui sarà rimosso ciò che ora è imperfetto, e conosceremo Dio a faccia a faccia con una cognizione intima, somigliante a quella che Dio ha di noi.[3] Da questi limiti del nostro conoscere abbiamo la ragione di quell' altissimo precetto: Non saper più di ciò che importi sapere, ma fa' di sapere con sobrietà.[4] Ma vedemmo che la legge morale non celasi all' intelletto umano; e l' uomo venne fornito di libertà per operare il bene ed astenersi dal male. Sta scritto: Invoco per testimoni oggi il cielo e la terra, che io vi ho messa innanzi la vita e la morte, la benedizione e la maledizione: scegli dunque la vita, affinchè tu viva, e viva il tuo seme.[5] Dall' arbitrio nasce la ragione del merito e del demerito, della pena e del premio; imperocchè al bene si deve bene, e al male male. E così parlava Dio a Caino irato contro il fratello: Perchè sei adirato, e ti cade sul seno la fac-

[1] Ex parte enim cognoscimus.... Videmus nunc per speculum in ænigmate. *D. Paul.*, 1 *Cor.*, XIII, v. 9, 12.

[2] Mundum tradidit disputationi eorum; ut non inveniat homo opus, quod operatus est Deus ab initio usque ad finem. *Eccles.*, VIII, v. 11.

[3] Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Videmus.... tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. *D. Paul.* 1 *Cor.*, XIII, v. 10, 12.

[4] Non plus sapere, quam oportet sapere; sed sapere ad sobrietatem. *D. Paul.*, *ad Rom.*, XII v. 3.

[5] Testes invoco hodie cœlum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem. Elige ergo vitam, ut et tu vivas, et semen tuum. *Deuter.*, XXX, v. 19.

cia? se farai il bene, forse non riceverai bene? se poi farai il male, subito ti starà sulla porta il peccato. Ma *l'appetito del peccato ti è sottoposto*, e tu puoi dominarlo.[1] Ma noi, se per una parte siamo soggetti alla legge della carne, e soffriamo l'appetito del peccato, per l'altra siamo retti dalla legge dello spirito e godiamo l'appetito o il gusto sublime del vero e del bene; come scrive San Paolo nel luogo citato per l'avanti. Però l'uomo, creato alla cognizione di Dio, e all'appetito di Lui, ch'è immortale, vive alla immortalità. Tobia, ridotto povero e cieco, a coloro che lo interrogavano: Ov'è la tua speranza, per la quale facevi elemosina e seppellivi? rispondeva sgridandoli: Non vogliate parlar così, perchè siamo figliuoli de' Santi, ed aspettiamo quella vita che Dio sarà per dare a coloro i quali non torcono mai la lor fede da lui.[2]

L'uomo non bisogna considerarlo soltanto come individuo, ma come fatto per la società domestica, civile e religiosa. Egli non è nato per vivere a sè e da sè, ma nel consorzio; laonde si legge nei libri santi: Guai a chi è solo, perchè se egli cade non ha nessuno che lo rialzi: e se un qualcuno prevale contro un solo, i due gli fanno testa; una cordicella a tre fila difficilmente si rompe.[3] Nel gran libro delle origini abbiamo: Disse il Signore Dio: non è bene che l'uomo sia solo, facciamogli un aiuto simile a lui.[4] E Dio creò la donna dalla sostanza dell'uomo, e simile ad esso; e però tra l'uomo e la donna avvi uguaglianza di natura; com'anco è scritto:

[1] Quare iratus es? et cur concidit facies tua? Nonne si bene egeris, recipies: sin autem male, statim in foribus peccatum aderit? Sed sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius. *Gen.*, IV, v. 6, 7.

[2] Ubi est spes tua, pro qua eleemosynas et sepulturas faciebas? Tobias vero increpabat eos, dicens: Nolite ita loqui; quoniam filii sanctorum sumus, et vitam illam expectamus, quam Deus daturus est his qui fidem suam nunquam mutant ab eo. *Tob.*, II, v. 16, 17, 18.

[3] Vae soli; quia, cum ceciderit, non habet sublevantem se.... Et si quisquam praevaluerit contra unum, duo resistunt ei; funiculus triplex difficile rumpitur. *Eccles.*, IV, v. 10, 12.

[4] Dicit quoque Dominus Deus: non est bonum esse hominem solum; faciamus ei adjutorium simile sibi. *Gen.*, II, v. 18.

Dio creò l'uomo a sua immagine: *maschio e femmina li creò.*[1] Ov'è sublime e pieno di sapienza quel mutarsi del linguaggio dal singolare al plurale. Dunque l'uomo e la donna ugualmente somigliano a Dio. Nondimeno la origine della donna dall'uomo e la unità della famiglia richiedono che, se l'uno e l'altro imperano ai figliuoli, l'uomo comandi anche alla donna, non come padrone, ma come capo della casa. È scritto: Nel dolore partorirai; e sarai sotto la potestà del marito; ed egli ti dominerà. Dalla casa sorge la città, e tutto il genere umano; e come la famiglia germogliò dall'unità del primo uomo, così tutti gli uomini hanno unità di parentela nella prima famiglia. È scritto: Dio fece da un solo tutto il genere umano ad abitare su tutta quanta la terra, e stabilì i tempi ed i confini di loro abitazione.[2] Dunque tutti gli uomini hanno uguaglianza di natura e di essenziali diritti; e però si legge nella Bibbia: Ripeterò l'anima dell'uomo dalla mano dell'uomo suo fratello: chiunque spargerà il sangue umano, sarà sparso il sangue di lui; imperocchè l'uomo è fatto ad immagine di Dio.[3] E poichè Dio diede all'uomo la signoria della terra, ed ogni uomo è uguale all'altro, conséguita, che chiunque s'appropria la terra e le altre cose le quali non sono d'uso comune, ha uguale diritto di conservarle per sue; ond'è scritto, che fin da principio Abele fu pastore di pecore e Caino agricoltore.[4] Se l'uomo abbisogna di società, e l'uomo ed il consorzio sono da Dio, e nè comunità d'uomini può stare senza potestà, ne scende, che la potestà procede da Dio. Imperocchè così è scritto: Non avvi

[1] Et creavit Deus hominem ad imaginem suam . . . masculum et feminam creavit eos. *Gen.*, I, v. 27.

[2] Fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terræ, definiens statuta tempora, et terminos habitationis eorum. *Act.*, XVII, v. 26.

[3] Requiram. . . de manu hominis, de manu viri et fratris ejus requiram animam hominis. Quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius; ad imaginem quippe Dei factus est homo. *Gen.*, IX, v. 5, 6.

[4] Fuit autem Abel pastor ovium, et Caïn agricola. *Gen.*, IV, v. 2.

potestà se non da Dio.[1] E indi nasce l'autorità dei giudizj, affinchè gli uomini vivano da fratelli e nessuno faccia soprusi o li patisca, ma tutti camminino d'accordo al bene; com'è scritto: Scegli (o Mosè) da tutta la moltitudine uomini di polso e timorati di Dio, nei quali sia verità, e che odino l'avarizia; e costituisci fra loro i tribuni, i centurioni, e i capi dei cinquanta e dei dieci.[2] La potestà non vuolsi mica considerare come una padronanza, perchè della immagine di Dio non è lecito servirsene a mo' di cosa, ma la è un ministero per condurre gli uomini al bene, è insomma un uffiicio che il capo del popolo amministra in pro del popolo, od anco un alto servigio che il principe rende all'immagine di Dio impressa nell'anima e nel volto dei soggetti. Ond'è scritto: Chiunque vorrà tra voi esser maggiore, sia vostro ministro; e chi vorrà tra voi esser primo sarà vostro servitore.[3] Ma l'individuo, la famiglia, la città e la specie umana intera hanno per fine ultimo la giustizia o il regno di Dio; indi la religione, e la Chiesa, o società dei credenti. Questa ha da durare quanto il mondo; perchè non vi sarebbe ragione sufficiente, che il genere umano fosse conservato da Dio, quando venisse a mancare il fine sovrammondano di quello; e durando il fine della umana famiglia, dura non meno la Chiesa, che sola dà i mezzi per arrivarvi. È dunque sommamente conforme alla ragione la perpetuità miracolosa della Chiesa; e però leggiamo nei libri santi, che il Signore fin da' primordj del mondo parlava all'uomo la parola di verità, e la conservava, e la manifestava con sempre maggior ampiezza, per mezzo dei Patriarchi, dei Profeti, della Sinagoga, e della Chiesa di Gesù Cristo. Ond'è scritto: Fonte di sapienza la parola di Dio.[4] E si narra nel

[1] Non est enim potestas nisi a Deo. *D. Paul.*, *ad Rom.*, XIII. 1.

[2] Provide autem de omni plebe viros potentes et timentes Deum, quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam, et constitue ex eis tribunos, et centuriones et quinquagenarios et decanos. *Esod.*, XVIII, v. 21.

[3] Quicumque voluerit inter vos major fieri, sit vester minister; et qui voluerit inter vos primus esse, erit vester servus. *Matth.*, XX, v. 26, 27.

[4] Fons sapientiæ, verbum Dei. *Eccl.*, I, v. 5.

Genesi, che Dio parlò ad Adamo, facendogli precetto di non mangiare il frutto della scienza del bene e del male.[1] Il Dio della Sinagoga e della Chiesa di Gesù Cristo è quello stesso che si chiama Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe. E il Redentore testimoniò la conservazione della verità nella Sinagoga, dicendo: Sulla cattedra di Mosè sedettero gli Scribi e i Farisei: tutto ciò ch'essi vi hanno insegnato, osservate e fate; ma non vogliate fare secondo le opere loro, imperocchè essi dicono e non fanno.[2] E disse ancora: Non reputate che io sia venuto ad annullare la Legge ed i Profeti; non venni ad annullare, sì a compiere.[3] San Luca poi narra la genealogia di Gesù Cristo secondo la carne, scendendo fino a David, e da David a Giacobbe, a Isacco, ad Abramo, e poi fino al principio del mondo; e termina con quelle sublimi parole: *Seth, che fu d'Adamo, che fu di Dio.*[4] La Chiesa essendo una società d'uomini, benchè retta con leggi ed argomenti divini, dev'essere ordinata per ministeri di potestà ed in concorde cittadinanza; ond'è scritto di essa: Gerusalemme, che si edifica come una città, di cui si fa parte per la concordia.[5] Chi dunque si divide da essa, o chi non vive in essa, non fa parte del popolo di Dio e della cittadinanza eterna. È nella Chiesa chi ha Fede, e vive nella Chiesa il giusto che vive di Fede, come diceva Abacuc:[6] cioè di una fede viva, e feconda in opere buone; come scriveva San Paolo ai Romani: Non quelli che ascoltan la legge, son giusti dinanzi a Dio; ma quei

[1] Præcepitque ei dicens: Ex omni ligno Paradisi comede, de ligno autem scientiæ boni et mali ne comedas. *Gen.*, II. v. 16, 17.

[2] Super cathedram Moysi sederunt Scribæ et Pharisæi. Omnia ergo quæcumque dixerint vobis, servate et facite: secundum opera vero eorum nolite facere: dicunt enim et non faciunt. *Matth.*, XXIII v. 2, 3.

[3] Nolite putare quoniam veni solvere legem, aut prophetas; non veni solvere, sed adimplere. *Matth.*, V, v. 17.

[4] Et ipse Jesus.... ut putabatur, filius Joseph, qui fuit Heli etc. qui fuit Seth, qui fuit Adam, qui fuit Dei. *Luc.*, III, v. 23-38.

[5] Jerusalem, quæ ædificatur ut civitas, cujus participatio ejus in idipsum. *Psalm.*, CXXI, v. 3.

[6] Iustus autem in fide sua vivet. *Habac.*, II, v. 4.

che la legge mettono in pratica, saranno giustificati.[1] Chi, vivendo di fede, vince il male, starà in eterno nel regno di Dio; com'è scritto: Chi sarà vincitore, farollo colonna nel tempio del mio Dio (parla il Redentore); e non uscirà più da esso: e scriverò sopra di lui il nome del mio Dio; e il nome della nuova Gerusalemme; città del mio Dio, la quale discende di cielo dal mio Dio; e il mio nuovo Nome.[2] Questa città, che viene da Dio; ed è il regno di Dio, passerà dallo stato di combattimento allo stato di trionfo e di gloria in eterno; perchè dev'essere eterno quel regno ov'eterna è la legge, ed eterno il re. Nella città di Dio troverà la creazione il suo fine, e tutte le cose saranno rinnovate, mentre vi fiorirà il bene perfetto, ed ogni male ne sarà cacciato al di fuori. Io vidi, scrive Giovanni, un nuovo cielo e una nuova terra; imperocchè il primo cielo e la prima terra passò, e il mare più non è. Ed io Giovanni vidi la santa città, la nuova Gerusalemme discendere dal cielo, abbigliata come una sposa. E udii una gran voce dal trono, la quale diceva: ecco il tabernacolo di Dio con gli uomini; egli abiterà con loro. E Dio asciugherà ogni lacrima dai lor occhi; e non vi sarà più morte; nè lutto, nè clamore, nè dolore vi sarà più, perchè le prime cose sono passate. E colui che sedeva in trono disse: Ecco, io rinnovello tutte le cose.... Chi sarà vincitore, possederà tutte queste cose, e io sarò il suo Dio, ed egli mi sarà figliuolo. Ai paurosi poi, agl'increduli, agli esecrandi, agli omicidi, ai fornicatori, ai venefici, agl'idolatri e a tutti i bugiardi è serbato lo stagno ardente di fuoco e di zolfo; ch'è la seconda morte.[3] Ecco gli eterni destini dell'uomo.

[1] Non enim endilores legis justi sunt apud Daum, sed factores legis instificabuntur. *D. Paul. ad Rom.*, II, v. 13.

[2] Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei: et foras non egredietur amplius: et scribem super eum nomen Dei mei, et nomen civitatis Dei mei novæ Jerusalem, quæ descendit de cœlo a Deo meo, et nomen meum novum. *Apocal.*, III, v. 12.

[3] *Apocal.*, XXI, v. 1, 5, 7, 8.

La Filosofia cristiana, intrecciata con la Rivelazione apparisce fatta come un immenso poema. Tutte le parti di questa scienza sono connesse fra loro, chè s'ella parla di Dio, ti dà le ragioni del mondo e dell'uomo; se del mondo, e ti fa volgere lo sguardo a Dio, alfa ed omega, ed all'uomo, per cui furon create le cose; se dell'uomo, e pur ti ragiona di Dio, che n'è il fine, e del mondo, che ci serve di scala al creatore. Questa meravigliosa Filosofia comincia da Dio e termina in Dio, prende le mosse dagli esordj del mondo e dell'uomo, e si riposa nel rinnovamento di tutte le creature e nel regno eterno della giustizia e della verità.

LEZIONE SESTA.

ACCORDO DELLA FILOSOFIA COLLA TRADIZIONE SCIENTIFICA

(Discorso per la distribuzione dei premj nelle RR. scuole di Samminiato, 1854.)

> Ben s'intende il progredire lodevol cosa essere, quando nulla si perde di quanto s'ha, e si avanza negli acquisti.
> BAGNOLI, *Disc. proem. all' Orl.*

A voi, prestantissimi Signori Deputati, egregi colleghi, giovani ornatissimi, e signori tutti qui presenti, si volge in solenne occasione la mia povera parola. Deh! concedetemi adunque, che io da quella scienza pigli argomento al mio ragionare, la quale sta in cima a tutti i miei pensieri, e da cui nè avversità di casi, nè fastidio di cure forensi, nè la indifferenza degli uomini, poterono, o potranno, se a Dio piace, separarmi giammai. Nè io saprei d'altro favellarvi con più pronto ed acceso animo, nè voi udir soggetto d'orazione meglio accomodata ai bisogni della età nostra. Il discredito in che sono caduti gli studj filosofici è una delle piaghe più verminose dei nostri tempi; e il frutto se ne vede nell' anarchia di tutte le scienze morali, e nella ignoranza quasi universale dei buoni metodi del ragionare. Si può con certa sentenza affermare che questa vertigine di opinioni, la quale mette in iscompiglio uomini e cose, non può aver termine, finchè non tornino le menti alla notizia delle verità fondamentali ed alle norme che dirigono l'umano pensiero. Non senza perchè i sofisti han tanto in fastidio la logica: non senza perchè nel secolo scorso i Sensisti si scapestrarono dal sillogismo, e a' nostri giorni il

Franchi dileggia il rigor delle regole. Davvero se non si cercava da essi di porre in onore il principio, che per ben ragionare è da procedere a ritroso della logica; come potevasi a viso aperto sostenere dagli uni che l'uomo è soltanto senso e materia, e dall'altro, che unico oggetto del nostro conoscere sono i fenomeni e le apparenze, non le cose reali? Giova dunque non poco alla gioventù italiana chiunque dia opera secondo le proprie forze a ristorare le discipline filosofiche; nè con parole inopportune si chiudono le Regie Scuole in quest'anno, se io vi discorra di una condizione necessaria al rifiorire della scienza nostra. D'altra parte l'argomento che prendo a trattare, quantunque stia da sè, congiungesi a quelli di cui vi tenni discorso alla fine dei precedenti anni scolastici; e il favore onde mi foste larghi allora, mi è caparra della benevolenza vostra in questo giorno.

La scienza, come io dissi altre volte, affinchè sia pura e completa, si ha da estendere a tre grandi attinenze, simile in ciò alla vita pratica dell'uomo. La prima attinenza è quella interna dell'anima col celeste lume di verità, che Dio le partecipò, creandola a somiglianza di sè. Indi ella gode la evidenza del vero, che ci costringe all'assenso; come con la realtà del suo splendore si manifesta il sole agli occhi del corpo. La seconda attinenza è quella con Dio, per mezzo della parola rivelata; sia perchè all'uomo, che ha bisogno di venire educato, prima d'educarsi da sè, doveva nei primordj del mondo soccorrere la educazione divina tramandata dai padri nei figliuoli; sia perchè nella tempesta delle passioni, che spingono fuori di via la ragione, occorreva una parola eterna ed immutabile, la quale custodisse fra gli uomini la verità. La terza attinenza, è la relazione con la società umana, e si può considerare sotto due aspetti diversi. In primo luogo son vincolo di scienza i principj di senso comune, cioè quei giudizj, in cui tutti gli uomini

naturalmente vanno d'accordo, perchè i detti principj vengono suggeriti dalla naturale evidenza del vero, e si esprimono nei linguaggi di tutte le genti e di tutte l'età; in secondo luogo le tradizioni scientifiche, nelle quali si conserva il pensiero dei nostri maggiori, affinchè, non potendo l'uomo imparare tutto da sè, le generazioni umane si lascino un retaggio sempre maggiore di sapere e di civiltà. Indi la scienza, come la civiltà, di cui è parte, risulta dall'integra natura dell'uomo ch'è un ente partecipe di ragione, vivente in società filiale con Dio, in società fraterna con gli uomini, in una sublime società, che abbraccia il cielo e la terra. Ebbene, se altre volte, o Signori, mi foste cortesi di tanta benignità, quando vi ragionai dell'accordo necessario tra la Filosofia, le verità di senso comune e la parola rivelata, umanamente ascoltatemi anch'oggi, ch'io vi ragioni dell'accordo tra la Filosofia e la tradizione scientifica.

A chi si volge, o signori, questo discorso? Non agli scettici, i quali negano la possibilità della Scienza; nè molto meno a quegli uomini volgari, che ammettono la Scienza, ma negano la Filosofia. I primi, che fanno la critica della scienza umana, si levano in giudici della scienza medesima; lo che richiede in essi una scienza sopra l'umana, e quindi è assurdo favellare della tradizione ad uomini che si reputano più che uomini, ed hanno in conto di favole tutti i libri del mondo. I secondi poi dispregiano ciò che non intendono; e poichè senza principj o ragioni supreme il sapere dell'uomo non ha natura di scienza, e la Filosofia è la Scienza delle ragioni supreme, se ne inferisce, che la loro sentenza può tradursi in quest'altra: ogni scienza è sfornita di primi principj, è una scienza che non è scienza: però con tal gente ogni ragionamento sulla tradizione della Filosofia è tempo perduto. Resta dunque che se ne favelli a coloro, i quali onorano la ragione dell'uomo, e la reputano capace di sor-

gere a quei sommi veri, che rendono evidente e dimostrano tutto lo scibile umano. Or bene, tenendo discorso con essi del proposto argomento, io domando: la Filosofia è scienza da nascere, od è già nata e cresciuta? Chi mi rispondesse che l'umana intelligenza è bensì capace di formare la scienza filosofica, ma che questa non è ancora uscita dalla mente dell'uomo; io direi che una siffatta opinione è contraria alla nostra natura, ai principj di senso comune, alla esistenza di una Rivelazione, ed alla Storia.

È una sventura ed una grande umiliazione, che si debba difendere e provare l'esistenza della Filosofia, cioè della Scienza prima, da cui dipendono tutte le scienze. Ma non è da scandalizzarsene, o da prenderne motivo di dubbj; imperocchè sia pur necessario tuttodì combattere coloro che negano la esistenza di una Religione vera. Perchè non si negano, se non dagli scettici i più spacciati, le scienze matematiche e le fisiche? Perchè le passioni non hanno pro a negarle. Perchè si levano mille dubbj contro la Religione e la buona Filosofia? Perchè le verità promulgate da esse sanno spesso d'amaro alle nostre passioni. È sempre l'antica lotta fra il bene ed il male.

Posto ciò, io dico, che il mettere in dubbio la esistenza della Filosofia è contrario alla natura dell'uomo. Noi da natura siamo ragionevoli; e però inclinati a chiedere la ragione delle cose, nè ci fermiamo, se non è trovata la evidenza delle ragioni prime. E per venire ai particolari; se l'uomo sente e conosce d'esistere, se lo circondano le maraviglie della terra, e gli pendono sul capo i padiglioni del cielo; e se una tradizione perenne gl'insegna che Dio esiste; l'intelletto ed il cuore si muovono ad investigare le origini e i fini delle cose, e la natura dell'intimo principio, dal quale procedono gli atti della vita, e la natura dell'Ente infinito da cui ed a cui sono gl'innumerevoli enti dell'universo. Che l'uomo senta la necessità di queste conoscenze nessuno lo ne-

ga, e solo affermano gli Scettici, che noi non le possiamo ottenere. Diceva il Byron. « Che siamo noi? d'onde veniamo » noi? qual sarà l'ultima nostra esistenza? qual'è la nostra » esistenza presente? — Ecco delle domande senza risposta, » e che ci ritornano al pensiero del continuo. » (*Don Giov.*, c. 8.). Vedete contraddizione; imperocchè un desiderio sì naturale non può essere vano. Ma poichè non abbiamo da fare con gli Scettici, diremo almeno che la risposta a sì alte domande l'uomo non sia giunto per anche a trovarla? Il mondo non è da jeri; molti secoli sono passati sulle abitazioni degli uomini, e la faccia della terra è piena di sepolcri; come può darsi dunque, che la nostra mente sia debole tanto, che in secoli di ricerche, e in questa lunga serie di generazioni, non abbia scoperta la verità? La natura dell'uomo sarebbe per fermo una misera cosa, se cupida di questi veri, nulla ne sapesse, e la ragione dovrebbe paragonarsi all'arena di deserto, che niente produce. Che se questa sentenza è bestiale, repugnante alla coscienza nostra, e contradetta dallo stesso aspetto dell'uomo, che tiene in sè del reale e del celeste; s'arguisce che, da natura essendo noi spinti alla Filosofia, essa non vuol reputarsi un vano desiderio, ma cosa effettuata, e venuta in essere di Scienza.

Io dico poi che quella sentenza sarebbe contraria ai principj del senso comune. E valga il vero; ci porge la ragione, e ci conferma la esperienza di tutti i giorni, e quella venutaci dalle lingue e dai libri dei nostri antichi; esistere in ciascun uomo, da poi che mondo è mondo, un lume naturale che ne suggerisce, non per istinto, ma per evidenza di verità, i principj universali ed assiomatici, dietro cui giudichiamo di tutte le cose particolari. Così questo lume unito al sentimento fa conoscere a tutti in modo immediato ed evidente la esistenza nostra ed i fatti interiori; la esistenza del mondo; ed i fatti esteriori; e per via di spontaneo e facile ragionare, la esistenza di una causa prima sapientissima ed onnipotente. Non può

negare queste verità chi non vuol negare la ragione, perchè senza di esse la ragione perde ogni norma ed ogni materia de' suoi giudizj. Ma di grazia, che altro fa la scienza nostra, se non distrigare dai particolari giudizj quei principj, vederne le relazioni, indagare con essi le proprietà metafisiche, o comunissime degli enti, e servirsi poi di quelli e di queste, come di ragioni scientifiche, a dimostrare la esistenza e la natura di Dio, del mondo e dell'uomo? Or dunque, se dai primordj del genere umano, questo possedeva le norme a costituire la Filosofia, sarà probabile, che la ragione non abbia per anco fermate le sue ricerche filosofiche in istato di scienza?

E dico ancora, che ciò è sommamente contrario alla esistenza di una Rivelazione. Noi, come abbiamo premesso, non abbiamo da fare con gli Scettici. E chi non è Scettico, non può, se vi mediti un poco, negare sul serio una Rivelazione divina. Il bisogno della parola rivelata, affinchè l'uomo abbia una conoscenza facile, universale, sicura delle verità nenessarie al suo fine; l'assurdità, che l'uomo bisognoso fin da principio di consorzio e di linguaggio, inventasse il linguaggio da sè; le antiche tradizioni tutte quante, che ci serbano la memoria di alti colloquj fra la divinità e l'uomo; molte credenze determinate ed arcane, che sono comuni a tutte le religioni del mondo; e una Fede, che rimonta pel fiume dei secoli fino alle origini della nostra famiglia con esatta cronologia, sono argomenti che in uomo culto e di retto sentire non posson mancare di evidenza e d'efficacia. Posto ciò, io soggiungo che la Rivelazione è di grand'eccitamento, e di guida alle riflessioni filosofiche. Questa parola, che suona nel mondo per tutta la durata dei secoli, e che ripete all'orecchio degli uomini i nomi di Dio, di creazione, di spirito, di vita eterna, di dovere, di diritto, di giustizia, di premio e di pena, ha virtù meravigliosa di levare gl'intelletti sopra di sè nella contemplazione di quelle sublimi verità. E le formule rivelate con la loro brevità ed esattezza, dirigono l'esame filoso-

fico nella soluzione dei teoremi; e nella posizione dei dati che servono ad essi. È dunque impossibile, ammessa una rivelazione, che non esista una filosofia. Nè mi si opponga, che il popolo ebreo non ebbe filosofia: imperocchè la costituzione di quel popolo, come ognun sa, impediva lo svolgimento della scienza e dell'arte; e fu allora ordine di provvidenza. E inoltre, come dai libri Santi abbiamo argomenti di ritenere che gli Ebrei non fossero poi tanto addietro nelle arti, quanto si reputa da molti, abbiamo argomenti del pari che non mancassero fra loro le meditazioni filosofiche, quantunque le non si ordinassero in forma di scienza. Lasciando qui d'esaminare la opinione dei dotti, i quali tengono che fra gli ebrei esistesse una dottrina acroamatica, esplicativa della dottrina essoterica o popolare, e lasciando anco di notare le sètte che nacquero tra loro sulla dottrina della immortalità dell'anima; osserverò soltanto, che nei libri sacri dell'antico Testamento s'accennano le prove razionali delle verità rivelate, com'è quel versetto: *i cieli narrano la gloria di Dio.*

Sostengo finalmente, che a negare l'esistenza della Filosofia si fa contro alla storia; imperocchè sappiamo che in tutti i tempi ogni popolo civile ebbe uomini dati a filosofare. Ora mi sembra una insolenza, che le meditazioni di tante nobili menti si abbiano come zero, e si reputi tempo perduto lo studio dei loro volumi. La storia c'insegna due cose su questo punto: che la Filosofia è la scienza più antica del mondo: e che la Filosofia cristiana è mirabilmente concorde quanto ai teoremi cardinali della scienza, benchè si disputi su qualche problema. E per cominciare dal fatto dell'antichità, i sistemi religiosi ce ne danno una prova evidente; imperocchè tranne la Religione vera, ogni altra Religione, ch'è un sistema di credenze in gran parte umano, dovette nascere per necessità dalla riflessione filosofica. A dire tutto intero il mio concetto, parmi che nelle Religioni del mondo, eccetto la vera, entrino tre elementi; le tradizioni, la rifles-

sione filosofica, le tendenze popolari. Le tradizioni ortodosse, costituiscono la parte buona, così del dòmma, come dello svolgimento filosofico d'ogni religione; le tendenze popolari, dánno ragione del propagarsi dei sistemi religiosi; e la riflessione filosofica porge quel sistema qualunque, unico ed intero di credenze, che, se nate dal volgo, come credonò alcuni, sarebbero individuali del tutto e non ordinate. Per esempio, quanto alle tradizioni, dice il Franck (*La Kabbale*, pref.) che la dottrina filosofica e religiosa degli Ebrei contenuta nella Kabbala intrecciasi sempre con la tradizione; e *dottrina ricevuta per tradizione* è appunto il senso della parola Kabbalack; quanto alle tendenze popolari, il panteismo dei culti pagani va d'accordo con la inclinazione di reputare divino ciò che nella natura è grande e terribile; e quanto alla riflessione filosofica, il procedimento *degli avatara*, secondo gl'Indiani, o delle incarnazioni di Dio, è un sistema d'emanatismo, che non s'originò dalla Rivelazione, ma dagli uomini traviati, allorchè questi rifletterono sulla natura divina e sull'universo; e però non mi sembra giusto l'escludere affatto, come vorrebbe il Ritter, la Storia delle Religioni, dalla Storia della Filosofia. Indi sappiamo che le genti attribuiscono sempre ad un uomo sapiente la origine delle religioni eterodosse; e che risalendo alle età remote di esse, meglio ci è dato di cogliere il senso filosofico e riposto dei miti e delle favole.

Considerando poi i sistemi filosofici propriamente detti, e lasciando di favellare delle filosofie indiane, niuno ignora come fossero antiche nell'italogreca civiltà le scuole filosofiche. Oggidì pare dimostrato che la filosofia italica o pittagorica fosse di qualche secolo anteriore all'età di Pittagora, e quindi anche anteriore agli Jonici. Ma si opini su ciò come par meglio; chè ammessa pure l'anteriorità della scuola ionica, la non si ha da reputare con alcuni una dottrina del tutto fisica, ma certo ella fu essenzialmente filosofica. L'acqua principio generatore del mondo animato, secondo Talete;

l'aria infinita e primordiale e divina d'Anassimene, e di Diogene di Apollonia; il fuoco d'Eraclito, pieno di forza e di ragione, vita ed anima di tutte le cose, unità immortale da cui son tutti gli enti; l'archeo d'Anassimandro di Mileto; lo spirito motore e la materia mossa d'Anassagora; non sono per fermo dottrine fisiche sperimentali, ma relative al principio metafisico ed alle ragioni universali del creato (Ritter *Storia della Filosofia antica*, tomo I, lib. 3). Se consideriamo poi che le scuole filosofiche d'Italia e di Grecia diventarono semenzaio d'uomini grandi, legislatori, capitani, storici, oratori, poeti; ch'esse fiorirono, finchè la civiltà ellenica fiorì; che le dottrine platoniche, storiche e peripatetiche vennero accolte dai Padri per giovarne la parte razionale del Cristianesimo; che i principj dello Stagirita, benchè alterati dagli Arabi, ressero per tanti secoli la Scuola; che finalmente dopo un terribile combattimento mosso contro gli antichi filosofi, e contro gli Scolastici, or si ritorna da molti allo studio di quelli; apparisce chiaro, come la luce del sole, che la Filosofia è scienza antichissima, ch'è piena di vita, e però piena di verità, e che la vita di lei sovrasta immortale alla rovina degl'imperj, e al mutamento perenne delle umane opinioni. Vero è che gli antichi, mancando di una sincera educazione religiosa, mancavano pure di dati sicuri per bene stabilire e bene sciogliere i teoremi cardinali della Filosofia: e che professavano una filosofia piena d'oscurità, d'incertezze e d'errori, nè possedevano una scienza ordinata e completa, bensì grandi e magnifiche parti di scienza: ma queste parti bastano a mostrare, che sublime scienza sia la nostra, e come la ragione abbia virtù, educata che sia, di scandagliare le profondità dei veri supremi. Nè io vorrei altro a dimostrarlo, che i dialoghi di Platone, ove dalle perfezioni finite e partecipate si ascende sempre con volo d'aquila alla luce delle perfezioni infinite ed essenziali; l'analisi delle facoltà umane d'Aristotile, e l'Organo suo, ch'è la geometria del raziocinio; gli officj di Cicerone,

a cui mancano solo la mansuetudine e il fine sovrammondano dell'etica cristiana; e finalmente i giureconsulti romani, le cui dottrine sono informate di una filosofia del diritto così vasta e serena, da meravigliare chiunque ha mente per conoscere la verità e cuore per amarla. Scendendo poi alla Filosofia cristiana, io me ne passo con brevi parole, imperocchè nessuno che abbia notizia dei nostri studj, ignora che i filosofi cattolici vanno tutti d'accordo sui principj supremi della ragione, e sulle dottrine intorno alla natura di Dio, dell'uomo e del mondo; e che i pochi discordi hanno fatto scisma per avere abbandonato, colpevolmente o no, alcuna tra le verità principali della Rivelazione. Nella Italia nostra, in cui sempre son cari i dommi cattolici, abbiamo una filosofia concorde intorno ai dati costanti dello scibile umano, quantunque le passioni di scuola levino romore, ed il problema sulla origine delle idee usurpi il primato della scienza, e sciupi il vigor degl'ingegni. Tutti, sì tutti, il Galluppi ed il Mamiani, il Rosmini ed il Gioberti, il Padre Romano e il Padre Liberatore, il Melillo e il Bertini, il Padre Ventura e la *Civiltà Cattolica* son d'un parere intorno agli assiomi ed ai teoremi veri e precipui della Metafisica, della Logica e della Morale; e sarebbe pure il tempo che c'intendessimo fra noi, e si togliesse lo scandalo di tanti piati, nei quali pur troppo si pecca contro la sapienza, la carità ed il galateo. Alcuno può essere caduto in errori, ma la sostanza, chi ben guardi, è illesa, e ce lo dichiara un giudice non sospetto di parzialità, voglio dire il Franchi, il quale avverso alle dottrine cattoliche, si scaglia contro ai filosofi nostri, perchè tutti sono ad esse obbedienti. Che se questa unità di pensiero esiste fra noi, più manifesta ancora e più intera esisteva nei Padri, nei Dottori e nei buoni Scolastici. Alcuno interpreta in senso eterodosso certe dottrine filosofiche dei sacri dottori; ma una facile critica può confutare quelle asserzioni; come l'illustre Rémusat nella storia di Sant'Anselmo vittoriosamente confutava l'Haureau,

che nella Storia della Filosofia Scolastica attribuì a quel gran santo e filosofo italiano errori panteistici sulla reale unità dell'essenze. Si conclude, che la natura dell'uomo, i principj di senso comune, la educazione religiosa, e la storia ci dimostrano la esistenza della Filosofia, come scienza antichissima ed immortale.

Messa in chiaro tal verità, ne scende irrepugnabile la conseguenza, che la Filosofia, avendo corpo di scienza, debba possedere assiomi già stabiliti, teoremi già dimostrati, limiti ben definiti; che l'opinabile ed il problematico debba omai essere ben distinto dal certo e dal dimostrato; e che le *scuole particolari* si possano ottimamente discernere dalla *scienza universale*. Ecco, io l'affermo con gran sicurezza, ecco il bisogno, anzi la necessità della scienza e dei tempi nostri; che si ponga mente al certo, e nettamente si distingua dall'opinabile, che al teorematico non si faccia precedere il problematico, che col sistema individuale non s'identifichi la scienza, la quale, prima assai del sistema, esisteva e fioriva; che non si torni sempre da capo, disfacendo il già fatto, e rifacendolo a proprio conto, senza guardare alla tradizione scientifica, al sapere dei nostri maggiori. È impossibile che la Filosofia vada innanzi, e proceda non sistematica, senza lo studio della tradizione scientifica. Che sarebbe delle Matematiche e della Fisica, se ogni matematico o fisico dispregiasse la scienza già fatta, e volesse tutto scoprire e dimostrare da sè? L'antica favola della tela di Penelope non sarebbe a capello la immagine di queste scienze? Nella Europa, dal Cartesio in poi, si abbandonarono le tradizioni scientifiche, e la Filosofia si spezzò per modo in mille sistemi di filosofi capiscuola, che il fatto loro è una compassione; tanta è l'anarchia delle ubbíe panteistiche e scettiche, e delle trivialità materiali e sensuali. L'Italia non fu immune dal morbo; tuttavia, come sanno coloro che si son fatti addentro nello studio della nostra filosofia, essa ha conservato sempre le tracce delle antiche tradizio-

ni; ed oggi, se guardiamo alla sostanza delle dottrine intorno a Dio, al mondo ed all' uomo, abbiamo una filosofia sana e concorde. Ma onde avviene che le scuole nostre appariscon diverse? e da mille parti s' odono accuse, confutazioni, ed un gridare all'arme, ed al ti guarda; che par d' essere in mezzo alla invasione di tutti gli errori professati dall'Hume, dal Kant, dallo Spinosa, dal Berkeley, dall'Hegel, dallo Strauss, e da tutti gli altri filosofi eterodossi? Ed è singolare che ci straziamo fra noi, imputandoci l' un l'altro di poca reverenza alle dottrine della Filosofia cattolica, mentre molti stranieri per la reverenza che portiamo ad essa, ci accusano di retrivi, di schiavi e peggio. Queste imputazioni degli stranieri ci onorano grandemente; ma grandemente del pari ci disonorano i vituperj che ci avventiamo tra noi. Giovi qui ricercarne la principale cagione; perchè da questa ricerca si rileverà ben chiaro il bisogno dell'accordo tra la Filosofia e la tradizione scientifica. Non voglio esaminare, chè sarebbe inopportuno, i peculiari motivi di tante discordie; ma questo so certo, e francamente noto, che lo scandalo muove tutto dalla questione sulla origine delle idee. Tante e sì varie sono le opinioni in tal materia, che davvero non si può ritenere, la genesi delle idee, anzichè un problema, essere un teorema già stabilito e confermato dalla tradizione scientifica, e molto meno un assioma. Indi accade che ogni filosofo oggidì tiene un suo proprio sistema sulle idee: e poichè questa tesi si mette a capo della scienza, e dalla soluzione di essa si fa dipendere poscia, come corollario, la scienza medesima, pare che la Filosofia tutta quanta prenda l'aspetto di sistematica e di problematica; e cadendo dubbio sul sistema, cade dubbio del pari sulla scienza intera. Nè io affermo cosa che non sappiano per esperienza tutti gli studiosi della Filosofia. E tanto più si scorge manifesto il danno, dacchè ogni filosofo sul bel principio de' suoi libri vi dice: non c' è via di mezzo, o accettare per buono il mio sistema, o la Filosofia rovina dai

fondamenti. E poichè s' ode da tutte parti questa sentenza, i giovani non sanno ove fermare la mente; non credon più possibile la certezza nelle dottrine filosofiche. Chi ha pratica della gioventù, conosce di qual piaga ne sia ferito l' animo da questo dubbio. Ma è poi vero che la Filosofia dipenda tutta dalla tesi sulla origine delle idee? La esistenza della verità è un assioma, perchè, negandola, viene affermata: nè si può dire che la verità non esiste, senza implicitamente affermare: è verità, che la verità non esiste. E che noi conosciamo la verità è pure un fatto sicuro, imperocchè non può negarsi di conoscere la verità, senza che conosciamo esser verità, che la verità non è conosciuta da noi. Or se la esistenza della verità, e la conoscenza di essa, sono innegabili, evidenti, necessarie, se l' una e l' altra hanno per se stesse una certezza assoluta, come sosterremo sul serio, che la scienza della verità penda tutta dal problema del modo col quale la verità è conosciuta da noi? Chi saprebbe affermare che la realtà della luce e le sue leggi non si possano sentire e conoscere senza che si conosca per appunto il modo onde nasce la visione? E chi non sa invece che questo modo e la forma interna dell' occhio non ci sarebbero noti, senza che ci fossero note la luce e le sue leggi? Così la verità ci si manifesta splendida, evidente, reale, qualunque sia il modo del nostro conoscere; e questo modo del conoscere non può farcisi noto, se non ci è nota la verità, che c' illumina. Ma si badi, che mentre io reputo contrario alla logica assegnare la sovranità nell' ordine filosofico al problema sulla origine delle nostre conoscenze, e mi pare certissimo ch' esso tenga un posto secondario nella scienza; tuttavia confesso volentieri che quel problema muove da veri teorematici essenziali, che non ammessi, si altera il concetto della natura dell' uomo, e delle sue relazioni con la verità. È un fatto ed un teorema il divario essenziale che corre fra il senso e l' intelletto; è un fatto ed un teorema, che la mente umana non è la stessa

verità, ma ch'è illuminata dalla verità; su ciò nessun dubbio, chè l'evidenza della ragione, i dettami del senso comune, la tradizione scientifica e la Rivelazione, confermano appieno quelle sentenze. Ma d'altra parte nulla è più chiaro, le condizioni o il modo con che l'intelletto ha relazione con la verità illuminatrice, essere tuttora un problema, perchè nessun accordo esiste su questa materia, ed i filosofi anche buoni ed ortodossi, dividonsi, quanto a ciò, in mille scuole diverse. E qui sta, come io penso, il male; che si voglia mettere il problematico sulla vetta della scienza, anzichè il già stabilito e definito; che primeggi una parte non certa di scienza su quelle parti certe ed inconcusse, che hanno in lor favore il consenso dei filosofi buoni, e l'autorità dei secoli. Nè io contrasto ai recenti filosofi la gloria di aver forse sciolto il problema; la questione non è punto in ciò; dichiaro soltanto, che una opinione individuale non può sostituirsi alla scienza, e che la tesi sul modo del conoscere, non può precedere nè sovraneggiare i teoremi sulla natura di Dio, dell'uomo e del mondo; i quali sono indipendenti, come sarà sempre vero che i raggi di un circolo sono uguali, qualunque sia la maniera onde noi conosciamo questa verità. Voi capiscuola della nostra filosofia, siete per fermo potenti pensatori, e sento ben addentro nell'animo quanto mai io vi sia inferiore; nondimeno sostenete chè per amore di verità io vi muova alcune domande; e pregovi di perdonarmi, chè io vi son reverente quanto può essere il minore a' suoi maggiori. Quell'analisi dei fatti antropologici, la quale deve precedere la Metafisica, siete voi che l'avete creata, o innanzi a voi si conoscevano i fatti del senso, dell'intelletto e della volontà, l'unione dell'anima col corpo, le relazioni col mondo corporeo esterno, le relazioni dell'uomo con gli altri uomini, le relazioni dell'uomo, naturalmente religioso, con Dio? La Ontologia; che discorre di quelle proprietà essenziali o universali dell'essere dai nostri maggiori distinte in tre, unità, verità,

bontà, e che procede con assiomi e teoremi affatto indipendenti dal nostro modo di conoscere le cose, e dall'esistenza reale delle cose medesime, è nata oggi nel mondo? Le verità della Cosmologia son cose nuove tra gli uomini, per modo che ai nostri tempi soltanto si sappia scientificamente la esistenza del mondo, la sua natura secondo i concetti universali, la sua origine, lo svolgimento delle forze cosmiche, il fine di tutte le cose? E le tesi sull'uomo, s'e' sia, che sia, onde venga, come si perfezioni, a che vada, suonano forse da pochi giorni nella scuola, e se n'è data al nostro secolo la soluzione, sicchè voglia credersi la Psicologia una scoperta dei tempi nostri? Ed è fors'anche partorita da poco la Teodicea; ed i nostri buoni antichi non conoscevano i teoremi che dimostrano la esistenza e gli attributi di Dio, e le sue attinenze coll'uomo e col mondo? E la Logica non conta forse tanti secoli, che la legislazione del raziocinio risale almeno almeno ad Aristotile, e quella della induzione a Galileo ed al Bacone? Nè, se nuovo il nome, diremo nuova nella sostanza l'Estetica, imperocchè le leggi scientifiche del bello furono dagli antichi conosciute e spiegate a maraviglia. Alla scienza del dovere e del diritto concederemo ad ogni modo una grande antichità; e se non altro, abbiamo nella Somma di San Tommaso, come il Grozio confessava, il più perfetto trattato di dovere e di naturale diritto, che uomo possa mai concepire. Qualunque opinione si tenga sul modo del dividere in parti la Filosofia, è concorde parere dei filosofi che nelle scienze da me accennate consiste il midollo della scienza nostra. Ebbene, se i nostri filosofi hanno bensì avvantaggiate, ma non a gran pezza create le parti della scienza; se anzi quei valentuomini le hanno apprese da altri; è dunque fuor di questione, che la Filosofia esiste avanti ai loro sistemi, e che questi possono tornar utili, ma non già necessarj ad essa; ed è pure fuor di questione, che la tesi sull'origine delle idee, occupa un canto della Psicologia, ma non contiene per nulla tutte quelle

altre tesi, che al solo enunciarle, si veggono distinte da essa. Che la Filosofia Cartesiana, la quale muove dal dubbio, e la Filosofia panteistica, che muove dalla identità del pensiero con tutte le cose, levino al sommo dello scibile il problema sulla origine delle conoscenze umane ben s'intende; ma che ciò facciano quei filosofi, i quali son reverenti alla evidenza del vero, e distinguono dalla verità delle cose il nostro pensiero, io, a dirla tale e quale, non so andarne capace. Da tutto quello ch'è stato detto, due conseguenze si traggono: la prima, che i giovani non debbono sconfortarsi pe' tanti dissidj sulla origine delle idee, imperocchè abbiamo veduto quanta scienza filosofica sia immune da essi; la seconda, che ogni filosofo debba proporre le proprie opinioni con molta dubitazione, aspettando per esse la conferma del tempo, e sostenendo solo con saldo proposito ciò che ormai venne acquistato alla scienza, e su cui non cade dubbio di sorta. Allora torneremmo alla unità del linguaggio scientifico, allora imiteremmo i Dottori, che si confutavano scientificamente senza oltraggiarsi; allora sgombrata la mente dei giovani dalle vane questioni, apprenderebbero essi a fondo la scienza, che oggi non imparano, e che imparavano prima, perchè sappiamo, come disse il Gerdil, che la Somma di San Tommaso, la quale ora sembra difficile agli stessi maestri, fu dall'angelico Dottore dettata per istituzione dei principianti.

Il bisogno di mandar sempre d'accordo con la tradizione scientifica la Filosofia mostra la necessità di studiarne la storia; e vo' aggiungere che la storia di essa, meglio che nei libri i quali ne trattano, si studia esattamente nelle sorgenti. Le storie della Filosofia che possediamo, e le altre migliori che sono da desiderare, aiutano la mente a concepire con rapidità ed esattezza i sistemi, e a vederne le relazioni e le cause; ma per entrare nella sostanza della tradizione scientifica, occorre meditare i libri dei filosofi, perchè allora s'intendono con fedeltà e con pienezza le vere ragioni, le

quali informarono i padri della nostra scienza. Nè questo studio va disgiunto da quello delle lettere e delle arti e della civiltà morale, materiale e politica dei popoli, imperocchè l'uno è commento dell'altro. Si obietterà forse, che l'apprendimento della Scienza, proposto in tal guisa, diviene impossibile, perchè lungo più che non comportino le forze è la vita di chi si volge ad altre professioni; mentre la Filosofia è a tutti necessaria. Ma bisogna distinguere: o parlasi di coloro che voglion conoscere la scienza in tutta l'ampiezza dei già fatti avanzamenti, per farla più oltre progredire; o di coloro a cui lo studio di essa deve soltanto servire come stromento ad altri studj. Quanto è ai secondi, l'acquisto della Scienza è migliore o peggiore, e più o meno adeguato, a proporzione del modo con che la Filosofia vien loro fornita dai primi. Tutta dunque la questione si restringe a questi; i quali davvero non possono trattare la Scienza degnamente, se non hanno raccolto tutto il sostanziale e il ben definito che la Filosofia possiede mercè le fatiche dei padri nostri, e se non la fanno procedere più oltre nella bontà dei metodi, nel numero e nel valore delle prove, nella serie e nella fecondità dei teoremi, nella diminuzione dell'ipotetico, e nella soluzione discreta e modesta dei problemi, tentando ridurli a dignità di teoremi. Nè, se ardua e spinosa è l'impresa, i dotti se ne perdono d'animo; imperocchè sappiano che ogni età della Filosofia ebbe grandi intelletti, negli scritti dei quali si acchiude la vasta sintesi dei loro tempi e degli anteriori, come furono Platone ed Aristotile fra gli antichi, Sant'Agostino fra' Padri, San Tommaso fra gli Scolastici.

Provata la necessità della tradizione scientifica per la integrità, e pel compimento della Filosofia, importa ora esaminare in che modo possa raccogliersi la tradizione della Scienza, sceverando il vero dal falso, il buono dal tristo. Gli Ecclettici opinano che ciò debba farsi senza un anteriore ordinamento di principj e di dati, e senza un giusto concetto

della Scienza, il quale serva di guida, di modulo, o di criterio nello studio dei sistemi. Muovono coloro da questo principio: prendere da tutti i sistemi quel ch' essi hanno del positivo, e compierli fra loro in quel ch' essi hanno del negativo. Il Cousin, capo eloquente degli ecclettici, così riduce ad un esempio il proprio concetto: l' idealismo non ammette che idee, il sensismo che sensazioni; l' uno e l' altro sistema è falso nella sua parte negativa; si compiano fra loro e si dica; che l' uomo ha idee e sensazioni. Il principio di questa scuola, molto benemerita per l' impulso dato agli studj storici e per altre cagioni, è intrinsecamente falso. Di fatto, quantunque ogni sistema non retto abbia in sè qualche elemento di vero, perchè i giudizj umani si applicano sempre alle idee ed ai fatti, i quali per sè sono verità, tuttavia l' errore consiste nel modo con che si giudica delle une e degli altri, e però un sistema, come sistema, può esser sostanzialmente e pienamente erroneo. Or da una proposizione affatto erronea io non so che verità si possa raccogliere. Si pongano a confronto due proposizioni contrarie (dico contrarie, non contraddittorie) ambedue false; è assolutamente impossibile ch' esse si compiano fra loro, perchè l' una e l' altra si escludono a vicenda, e l' una e l' altra sono del tutto erronee. Così afferma il panteista: Dio è tutto; afferma l' ateo: Dio è nulla: qual conciliazione può mai essere fra queste due sentenze? Volendo porle d' accordo, ne uscirà uno strano sistema fra il panteismo e l' ateismo, o un panteismo palliato, qual è appunto quello di alcuni ecclettici di Francia.

Oltre a ciò la scienza non può consistere nel raccogliere qua e là ciò che di vero e di positivo avvi nei sistemi; bensì sta principalmente nelle attinenze reali e logiche tra i fatti e le idee. Quella raccolta d' opinioni al più vi porge dei veri divisi, non ve ne manifesta i limiti e le relazioni. Così, stando all' esempio del Cousin, il sensista dice: non esistono che sensazioni: l' idealista: non esistono che idee. Togliendo dall' uno

la esistenza delle sensazioni, dall' altro quella dell' idee, che abbiamo noi fatto di buono? Nulla; imperocchè il forte della bisogna non istà in codesto, ma nel sapere qual sia la vera natura delle sensazioni e delle idee; qual divario corra fra loro; e qual parte le une e le altre abbiano nelle umane conoscenze. E però la filosofia degli eccletici mostrerà sempre in sè il raccogliticcio, l' accattato, il disunito; mancherà di principj universali, di connessione nei teoremi, e soprattutto d' esame profondo nei fatti.

Finalmente, per conoscere il vero ed il buono nei varj sistemi è necessario possedere un criterio od una misura per farne il confronto; perchè, mancando di un criterio, noi procederemmo a caso, e quel mucchio d' opinioni messe le une sopra le altre, e come a dire accatastate, riesce un sincretismo confuso, e senza nessuna qualità d' ordine scientifico. Così appunto gli scultori ed i pittori raccogliendo le varie bellezze, ciò fanno secondo un' idea che splende loro alla mente; perchè senza questo tipo le parti belle radunate qua e là non potrebbero mai porsi in armonia, e formare un' unica bellezza: è quella certa idea di cui parlava in una sua lettera Raffaello, e da cui prendevano forma e divinità le sue pitture. Il criterio e la misura per giudicare dei sistemi altro non può essere che un *complesso di verità, delle quali la scienza è ripetizione e svolgimento*. Il principio ecclettico è di gran lunga diverso da un criterio siffatto; benchè pur esso, ridotto che sia a' veri termini, abbia non poca utilità nello studio storico della tradizione. Quel principio fornisce una riprova e un argomento indiretto delle verità filosofiche, e può significarsi nel modo seguente: tutto quello che nei sistemi avvi di positivo, cioè le idee ed i fatti, è verità, perchè l' idea ed il fatto non può fingersi dall' uomo; ed ogni sistema è erroneo, in quanto nega alcun che di ragione e di fatto. Così il panteista nega la esistenza del mondo, come realtà sostanzialmente distinta da Dio; e l' ateo nega la

esistenza di Dio; il primo ammette Dio, il secondo ammette il mondo, benchè ambedue corrompano il concetto dell' uno e dell' altro. Or la dottrina dell' ateo mi prova che l' uomo conosce la realtà del mondo; la dottrina del panteista mi prova, che l' uomo ha l' idea così dell' infinito e dall' assoluto, come del finito e del contingente, da cui è forza sorgere alla esistenza di Dio. Ma l' adoperare in altro modo il principio dell' ecclettismo sarebbe gravissimo errore. Questo sistema ha la sua origine dal dubbio sui principj di ragione, sulle verità primitive di fatto, e sulle ragioni intrinseche dei metodi; e però cessate le persuasioni scientifiche, cessa pure la fecondità della scienza, e subentra lo studio erudito dei sistemi, e la riunione loro per attinenze estrinseche, anzichè per le intrinseche dei concetti. Così al cadere della filosofia greca sorse pomposo, ma sterile, l' ecclettismo alessandrino. Per lo contrario l' ecclettismo dei Padri fu grandemente fecondo e pieno di vita: imperocchè tutto ciò che di buono trovavasi sparso nei filosofi greci veniva raccolto da quelli *dietro la scorta delle idee cristiane*, le quali spiegavano, ordinavano e svolgevano le reliquie di vero, conservate dalle sètte pagane.

Però noi dobbiamo esaminare in che possa consistere il criterio, per la virtù del quale si faccia ottimo studio della tradizione scientifica. Ogni scienza non è altro che lo svolgimento di alcune verità fondamentali, consistenti in principj e in dati; o che quello si faccia per via d' analisi o di sintesi, d' induzione o di deduzione, o con ambedue i metodi logicamente ordinati. Indi s' inferisce, che a giudicare del progresso o svolgimento di una scienza, bisogna possedere chiara notizia delle verità fondamentali, da cui la scienza deriva, come da fonte. Inoltre lo svolgimento della scienza, come fatto umano, deve racchiudere una ragione, e però un fine. La conoscenza del fine è dunque necessaria. Or qual può essere il fine prossimo di una scienza? La scienza si propone di far conoscere compiutamente il proprio subietto; e quindi il fine prossimo di

una scienza è di chiarire a compimento la propria materia, che tuttavia non si finisce mai, perchè la verità, com' altri disse, è un poligono infinito. Ora il subietto di una scienza è sempre un dato della scienza medesima, come la realtà dei fenomeni naturali è un dato per la fisica; e però il fine o l' oggetto di una scienza è sempre quello di compiere la cognizione del dato che ne forma il subietto. Premesso ciò, noi abbiam facoltà di concluderne che a ben conoscere la tradizione scientifica dalla Filosofia, cioè il suo vero svolgimento e progresso, occorre la notizia esatta dei suoi principj, della sua materia e del suo oggetto. Se la Filosofia, come tutti i filosofi ammettono, è la scienza prima, è manifesto che i suoi principj fondamentali s' identificano co' supremi principj della ragione. E poichè dalla scienza prima devono prender lume tutte le scienze, la quali non hanno altro oggetto che la conoscenza di Dio, o del mondo o dell' uomo in *particolare*, è chiaro che l' oggetto della Filosofia non può essere altro che lo scoprimento delle verità o ragioni in *universale*, per cui si conosca tutt' insieme la natura di Dio del mondo e dell' uomo, e da cui le altre scienze ottengono la evidenza per le cognizioni speciali intorno a questa materia. Dio, l' universo e l' uomo, che costituiscono l' oggetto della Filosofia ne sono anche il subietto, e questo è un dato, perchè il subietto si suppone, e non si crea. Ma i principj e il subietto di cui abbiamo parlato ci sono forniti dalla evidenza interiore di ragione e di fatto, e vengono confermati dal senso comune e dalla Rivelazione; però a conoscere le verità fondamentali della Filosofia, e quindi la materia e il fine di essa nel suo svolgimento tradizionale, è d' uopo raccoglierli dal criterio interiore della evidenza, e dai criterj estrinseci del senso comune e della Rivelazione. Siccome poi la Rivelazione in ordine al tempo è la prima educazione ricevuta dall' uomo, così, a bene intendere il perfezionamento della Filosofia, convien soprattutto fissare la mente nelle supreme verità ra-

zionali che furono rivelate agli uomini, e considerarle come primo nocciolo e rudimento, da cui si spiega poi tutta la scienza: *il progresso della quale consiste nello svolgere con sempre maggiore ampiezza e perfezione quei semi divini.* Come per fare la storia di un albero è necessario cominciare dal germe, e per fare la storia della vita è necessario cominciare dal feto, così per tessere la storia della Filosofia, e per seguirne la tradizione verace, è necessario cominciare dai *veri fondamentali e razionali, che, comunicati all' uomo da Dio con la parola esteriore, costituiscono le verità di senso comune* depositate negl' idiomi di tutti i popoli, e risplendenti di piena evidenza. Allora noi veniamo seguitando coll' occhio della mente il germogliare di quel seme, e il crescere di esso nell' albero maestoso della Filosofia; sicchè contempliamo la scienza nell' unità della sua tradizione, dalla origine sino a noi. Allora pure ci è dato di conoscere i traviamenti dei sistemi, che violano alcuna delle verità fondamentali, e non discendono da esse; e allora noi possiamo riscontrarle sempre in ciò che di buono acchiudono le false filosofie. Così da una parte ci si fa vedere la diritta e feconda tradizione del vero, e dall' altra la tortuosa e sterile tradizione dell' errore; da una parte la scuola del bene, dall' altra la scuola del male; da una parte, a dir così, la formazione, la salute, la vita, la fisiologia della scienza, dall' altra il dissolvimento la malattia, la morte, la patologia dei sistemi.

Per tal modo veramente s' intendono le ragioni della tradizione scientifica nel crescimento delle verità principali, e le cause e la natura degli errori; e la storia della Filosofia è insieme filosofia della storia, perchè si effettua la bella formula di Silvestro Centofanti, d' innalzare cioè il fatto storico al grado di possibilità filosofica. Questo è il metodo con che noi possiamo studiare la buona tradizione; il quale per fermo in tanto è possibile, in quanto è possibile una storia filosofica e fedele della Filosofia; e la storia di questa in tanto

è possibile in quanto è possibile una Filosofia vera, buona, bene stabilita, certa, inconcussa. Se non avessimo facoltà di professare con sicurezza una vera Filosofia, non sapremmo discernere con sicurezza i buoni dai falsi filosofemi nella tradizione; la retta critica delle opinioni mancherebbe del tutto, e la storia della Scienza perderebbe ogni qualità filosofica, perchè sarebbe solo il racconto di fatti umani e contingenti privi di valore scientifico. Certo la superbia della mente ci porta sempre a giudicar vero il proprio sistema; ma non si può negare che la verità non abbia grandi caratteri interni ed esterni da farsi riconoscere. Se tu séguiti una filosofia conforme alla evidenza di ragione e di fatto, se i tuoi principj sono avvalorati dal senso comune, se la tradizione scientifica, a cui ti sostieni, si svolge da quei principj indubitati, se i veri cardinali della tua scienza; e di quella tradizione sono confermati dalla parola rivelata, non avrai timore d'inganno. Nè in questa fiducia avvi superbia; perchè l'uomo sente allora di non seguire se stesso, ma la verità, quale splende alla mente propria, quale splende alla mente di tutti, qual è riconosciuta dai sapienti, quale ha parlato con la bocca medesima di Dio. Anzi è questa una virile umiltà, che si fa forte della testimonianza di Dio e degli uomini, renduta al vero eterno.

Il timore di non poter mai conseguire una Filosofia sincera e certa, e di non poter mai affidare l'animo ad una tradizione che si riconosca vera e fedele, procede dallo scetticismo, che della evidenza fa un mero fenomeno contingente, del senso comune una legge cieca e soggettiva, dei varj sistemi filosofici una successione fenomenica, ossivero una serie casuale di opinioni che muoiono e rinascono del continuo, della religione una fede istintiva e fatale che nasce nelle plebi senza ragion sufficiente, senza motivi razionali, senza un fine conosciuto, senza mezzi sovrammondani, e senza intervento di Dio. Ma se tutto questo è falso, è falso del pari, che l'uomo non valga mai a

possedere una vera Filosofia, ed a riconoscere una vera tradizione scientifica. In somma io credo di poter significare il mio pensiero nella forma seguente: « il modo da tenersi per venire in possesso della tradizione scientifica, si è di ben conoscere le verità fondamentali della ragione rivelate da Dio, accolte dal senso comune, ed evidenti alla intelligenza, e di tener dietro al loro progresso. »

Prima di por termine al mio ragionamento, reputo necessario toccare alcune difficoltà capaci di sbigottire i giovani che si dánno ai lunghi studj della tradizione scientifica.

Se i giovani si pongono a meditare un qualsivoglia libro della scienza nostra, più assai che i nomi di filosofi concordi, leggono i nomi di molti che dissentono dall'autore e fra loro. Ma in questa materia due considerazioni sono da fare. In primo luogo, se la filosofia che s'insegna è vera e retta, soverchio sarebbe ed inutile ricordare tutti coloro che concordano in essa; e se agevole riesce nominare coloro che dánno in opposta sentenza, ciò rende aperto, che la nostra è sentenza universale. Così quando si prova la spiritualità ed immortalità dell'anima, chi saprebbe annoverare tutti i filosofi antichi e moderni, stranieri e nostrali, che han professata quella dottrina, e l'han sostenuta con vigorosi argomenti? Ma per lo contrario il numero dei materialisti è assai minore, e riferirne i nomi è cosa di facile erudizione. In secondo luogo, poichè la verità è una, a segnalarsi nelle buone dottrine si richiede mente inventiva e straordinario ingegno; per lo contrario l'errore essendo molteplice, coloro che lo professano in una delle sue forme, si sceverano facilmente dagli altri per la stranezza medesima delle opinioni, quantunque non abbiano sortito che comune ingegno. Nella stessa guisa tra le forme regolari dell'universo si *distinguono meglio quelle ch'escono dalla regola e dalla misura*; e se odi un'armonia, più che nella consonanza delle

note, sai meglio fermar l'attenzione in una dissonanza, anche leggera.

Nè minore sgomento può recare all'animo dei giovani l'udire del continuo nei libri filosofici, che si confutano sentenze d'uomini egregi e dottissimi, l'autorità dei quali, quando sia rovesciata, par che faccia perdere ogni speranza di conseguire una Filosofia vera, se a giungervi non basti tanta dottrina e tanta bontà. Ma primamente è da notare che l'errore d'un uomo, sia pur di grande intelletto, nulla prova contro la scienza, imperocchè gli uomini han bisogno della scienza, non la scienza ha bisogno degli uomini, e la verità che talvolta si asconde ai forti e fiduciosi, apresi consolatrice e piena di lume ai deboli e dubitosi di sè. Secondamente, non crederemo, come si suole, che l'errore di un valentuomo ne infermi tutte le dottrine; imperocchè spesso accade, o che quell'errore non abbia attinenza con le altre parti, o che, quand'anco tal relazione esiste, egli ne rifiuti le conseguenze, e possano più della logica la dirittura della mente e la bontà del cuore. Così ci hanno insegnato sui banchi della scuola, che falsa è l'opinione del Reid: le verità primitive e di senso comune venirci suggerite da cieco istinto di natura, senza che noi conosciamo le ragioni di quei nostri giudizj dai quali dipende tutto il sapere. Ma se tu credessi affatto erronei e senza valore scientifico i volumi dell'illustre Scozzese, mal ti apporresti, e la lettura di essi ti trarrebbe d'inganno; imperocchè può affermarsi con sicurezza che pochi sono i libri al mondo così acconci, come quelli del Reid, a disciplinare le menti dei giovani con una logica chiara, pratica, stringente; ad informare l'intelletto loro di dottrine pure, utili, sane, soavi; ed a correggere il cuore con una benevolenza, e con una urbanità e modestia piena di forza e di dolcezza.

Odono spesso i giovani correr dissidio tra esimj filosofi in materie di somma importanza, senza che alcuno si possa ri-

solvere a dire ove stia la ragione, perchè dall'una parte e dall'altra si combatte con validi argomenti; e quindi sorge un tristo concetto della Filosofia, imperocchè sembra che non si trovi il bandolo di ben diffinire tali controversie. Ora è necessario tenere a mente questa verità; che quando nei piati filosofici odonsi da ambe le parti buone ragioni, la disputa è per fermo di parole; imperocchè la verità è una, e se opinioni apparentemente opposte son vere, certo la discordia non cade sopra un identico soggetto. Gli antichi ce ne forniscono un chiarissimo esempio. Affermavan gli Stoici che l'uomo dev'estirpare dall'animo gli affetti; e in contrario i Peripatetici, che gli affetti sono utili e buoni. I primi recavano in conferma della propria dottrina il danno, la molestia, il turbamento delle passioni; gli altri, la virtù degli affetti a renderci benefici, magnanimi e gloriosi nelle opere del senno e della mano. La questione era di parole; imperocchè gli Stoici intendevano di condannare le passioni o gli affetti smodati, chè gli affetti buoni essi levavano a cielo, come l'amore della giustizia e della patria, i Peripatetici all'incontro difendevano gli affetti regolati e naturali, chè le passioni, perchè uscenti dalla misura, essi non meno degli avversarj vituperavano.

Ai novizj nella scienza può forte repugnare di darsi allo studio della Filosofia, mentre anche i filosofi cattolici talvolta si dividono in iscuole; e può sembrare impossibile di raccogliere un'unica tradizione scientifica. Ma intendiamoci bene: se il divario corre nella sostanza, cioè in una *delle cardinali verità concernenti la natura di Dio, dell'universo e dell'uomo*, non puoi dire che la scuola dalla quale si alteri alcuna di quelle verità resti cattolica in sè, che chè sia delle intenzioni; e la non è propriamente una scuola ma una setta. Se poi il divario non entri nella sostanza, tieni per fermo che traendoti fuori, come vuole prudenza, da ogni sistema, scoprirai sempre che i combattenti sono concordi nel massi-

mo numero delle dottrine, e sentirai pietà di coloro che perdono il tempo ed il fiato; e ch'è più, la pace del cuore, in vane tenzoni senza costrutto e senza decoro. Chi non conosce le dispute eterne dei Tomisti e degli Scotisti sugli universali? Certo la Scuola di quelli supera molto nel numero e nel valore dei discepoli, e nella durata e nella estensione la scuola opposta; ma se ti fai ben addentro ai sottigliumi di Scoto, ti accorgi che molte sono questioni di parole, altre molte, questioni di poca utilità, che il nocciolo delle dottrine è sano, e che Scotisti e Tomisti avevano un unico segno, quello della Filosofia cristiana. E oltre a ciò, se prendi ad esaminare i motivi delle battaglie scientifiche d'ogni specie, il più delle volte scopri che quelli sono, non amore di verità, nè vera differenza d'opinione, ma pur troppo animosità di parte, risentimento d'ingiurie patite, ambizione di primato, vergogna di cedere il terreno, rivalità di nazione, di municipio, di ceto, di confraternita, ed altre simili bruttissime passioni che ci hanno sempre straziati, e ci strazieranno finchè il mondo duri.

Tuttavia non vuolsi negare che noi siamo in un tempo, il quale tenta fortemente l'animo col dubbio; imperocchè vediamo succedere sistema a sistema, e l'un filosofo esser potente a combattere l'altro, impotente a sostituirgli una filosofia durabile e accetta all'universale. Ma oltrechè bisogni rammentare che questo accade per l'uso di mettere la propria opinione a capo della scienza, mentre la scienza esiste ab antico, fa d'uopo considerare di più, che dandosi nella Filosofia un tempo di traviamento e di negazione, succede ad esso un tempo di scienza critica, validissima a confutare, inefficace a edificare. E la ragione si è, che gli uomini non possono rifare in un momento un grand'edifizio che venne disfatto; inoltre chi vive in un'età di false opinioni è difficile che alcun poco non se ne risenta; e per ultimo la violenza, con la quale si combatte un errore, ci porta spesso,

com'è natura dell'uomo, nell'errore contrario. Negata la tradizione scientifica dal Cartesio, e prese le mosse dal dubbio in modo, ch'egli dubitava se Dio avesse potuto mutare le verità matematiche; nacquero dal subiettivismo di lui le forme kanziane, ed il panteismo. A quell'epoca di rovina ha tenuto dietro l'altra della critica, cioè della confutazione. Che maraviglia, se non siamo ancora tornati al pacifico e sicuro possesso della scienza nostra? Ma la Filosofia è venuta sempre più guadagnando in sodezza ed estensione, e forse non è lontano il tempo, in cui, messi da banda i sistemi particolari, o almeno dato ad essi un luogo secondario nella scienza, questa riprenda il suo svolgimento teorematico e progressivo.

Ma che dirò io del dolente spettacolo che ci dánno illustri nazioni, nelle cui scuole suona la dottrina del Kant e dell'Hegel, e dove si giudica falsa ogni distinzione fra Dio e l'universo, o vana ogni certezza? Chi non s'avvede come i giovani ne rimangano scorati, e senza fiducia nella verità e nelle forze della ragione, e cadano di leggieri, o nella indifferenza, o nel dubbio? Che tristi esempj non abbiamo noi di tanta sciagura? E non basterebbe per tutti Giacomo Leopardi, ingegno divino, eppure più che del corpo, malato dell'anima per lo scetticismo che lo rodeva? Giovani cari, fatevi cuore; la lotta del bene e del male non travaglia soltanto la Filosofia, ma combatte la civiltà. Uomini desolati e desolatori, nei poemi, nei drammi, nei romanzi e nelle storie vi pongono sott'occhio la vittoria del male, cercano da ogni banda terribili delitti; ed a voi impauriti da quella vista la terra sembra un inferno, il mondo una maledizione, e il fine di tutte le cose il nulla. Sì terribile è la lotta del male col bene; ma le vittorie del bene son certe. Chi spense i roghi, chi spezzò gli eculei della tortura, chi sciolse le ritorte della schiavitù? Molti sono i dolori del genere umano; ma chi di noi tien la bilancia per misurare il peso di quelli e scorgerne la prevalenza sul bene?

Se l'uomo fosse interamente felice, sarebbe spietato. È buona cosa provare il pianto, perchè l'uomo si umilj e compatisca chi piange. E i dolori, perchè non ci assalga la disperazione, non son temperati dalle gioie, dai dolcissimi affetti di famiglia e di patria, e dalle speranze celesti della vita che verrà? Molti sono i vizj degli uomini; ma se gl'illustri delitti ci spaventano, deh! quante, la Dio mercè, son le virtù modeste e segrete nel seno delle mura domestiche! Costoro ci parlano di Dio. Ma se Dio esiste, ch'è il Dio del bene, nei conti finali il bene supererà il male in infinito eccesso. O neghiamo Dio, ciò ch'è assurdo, o crediamo nel trionfo del bene: non resta null'altro da scegliere. Quel che si è detto in genere, può dirsi in particolare della Filosofia. Il trionfo della verità sull'errore è certo. Molti errori contaminano le scienze dell'uomo, e i superbi sistemi menano romore e vanto di vittoria. Ma essi cadono, come i sanguinosi conquistatori, e la serena verità procede tranquilla nel suo cammino. E chi la riconosce? Chi ha mente pura e cuore intemerato. I generosi l'amano di cuore, nè l'abbandonano mai, quand'anche tutta la terra la vituperasse. Nè temono essi di prendere l'errore per verità, perchè alle tenebre non appartiene mai lo splendore della luce.

Raccogliendo in poco il già detto, abbiate per fermo, giovani egregi, che la Filosofia è scienza antichissima e non peritura: che però essa possiede una tradizione scientifica progressiva e certa; che lo studio della tradizione è necessario alla purità ed al perfezionamento dello scibile; che a venire in possesso del sapere tradizionale, fa d'uopo considerare i principj fondamentali, la materia e l'oggetto della Filosofia; e che sopra le discordie dei filosofi sta ferma ed incorrotta la scienza nostra, come sui dolori e sui vizj degli uomini signoreggia il bene e trionfa.

Giovani egregi, abbiate in sospetto quelle dottrine orgogliose, che rifiutano, come cosa immonda, la sapienza dei

nostri maggiori. È legge necessaria di progresso, edificare il nuovo sull' antico. Chi spreca l' acquistato per acquistare di nuovo, impoverisce. Studiate deh! con fermo proposito nei volumi dei grandi filosofi, se vi piace levare la mente a grandezza di pensieri e ad universalità di principj, e prender abito di rigore, d' ordine e di profondità nel ragionare, e se volete insomma giovare a voi ed alla patria. No, non m' inganna l'amore di questa scienza; ma parlo con l'autorità della ragione e della storia. Sarete voi uomini di toga, e vi assiderete fors' anco nei consigli del principe? e voi, se ad una forte Filosofia educati, promoverete una legislazione, ed una giurisprudenza vasta, comprensiva, pratica, non quella ch' empirica, a spizzico, a tritume è sempre il frutto di studj leggeri. I buoni imperatori Antonino ed Aurelio, e i Giureconsulti Romani che fiorirono segnatamente sotto l' impero di quelli, sedettero nella scuola stoica, che pel rispetto degli uomini e del dovere fu la più nobile filosofia degli antichi. Sarete medici, o professerete altra scienza della natura? e la Filosofia vi salverà dal confondere le cose materiali con le spirituali, e v' inalzerà il cuore a quella vita che vivifica l'universo, e lo adorna con la luce della bellezza; e v' insegnerà inoltre i metodi severi della induzione. Dal filosofo Bacone furono definite le leggi dei metodi sperimentali; e fin d'allora le scienze della natura presero la buona via e maravigliarono il mondo. Matematici? e la Filosofia ha da riscaldarvi l' animo nella freddezza delle astrazioni, recarvi la mente alle vaste sintesi, ed alle scoperte. Euclide fu pittagorico, come si dice; e il Newton, fisico, matematico insigne, e filosofo; e il Leibnitz, teologo, giureconsulto, matematico, e filosofo anch' esso, scoprirono il calcolo differenziale. Storici, poeti? e intenderete i progressi ed il fine della umana famiglia, salverete l' Italia da quella letteratura vaneggiante, spiritata, e senza verità, ch' è la peste dei tempi nostri. I pruni della filosofia scolastica nel poema di Dante

germinarono la rosa che manda fragranze di paradiso; e il bell' ordine della Gerusalemme Liberata prese forma in quella ragione che scrisse i dialoghi. Si studiate con amore nell' antica sapienza; nè andate in cerca di novità. Il santo filosofo d' Aquino tenne i principj ed i metodi d' Alberto il grande, suo maestro, e fu più grande di lui.

DIALOGO SESTO.

SENZA UNITÀ LA SCIENZA NON STA.

. . . quamquam ridentem dicere verum
Quid vetat? . . . .
Sed tamen amoto quæramus seria ludo.
HORAT., *Sat.*, I, 1.

Nelle lunghe sere del verno, in un circolo, al quale capitavano molti, si ritrovarono insieme quattro filosofi. Sulle prime stettero a crocchio con gli altri: e ciarlarono delle ciance comuni; ma poi a poco a poco, perchè la lingua batte dove il dente duole, entrarono in Filosofia, prendendone occasione da materie le mille miglia lontane dall'argomento. Scommetterei cento contr'uno, che senza ch'io lo dica, ogni lettore indovina il punto della scienza ov'essi sdrucciolarono quasi di necessità. Sì, caro lettore, i quattro filosofi si attaccarono sulla origine delle idee. Si attaccarono? Appunto, perchè in certi tasti non c'è verso che quella gente si compatisca, si meni buona qualche diversità d'opinione e proceda nell'esame con animo spassionato. Che volete? costoro sono da compatire, imperocchè ciascuno di essi ha fitto nell'animo che non ci sia salute fuori del proprio sistema, e che senza questo puntello la scienza vadane a gambe all'aria. Del resto, quando i filosofi cominciarono a riscaldarsi e ad alzare la voce, gli altri della conversazione, chi con una scusa e chi con un'altra, e chi senza scusarsene in alcun modo, se la batterono, lasciando quei valentuomini a sgarirsi fra loro con tutta libertà. Solo restarono fermi sulla seggiola un prete vecchio ed un giovanotto, quegli

appoggiato col mento sul pomo d'una grossa mazza, questi col capo levato e con un riso di fina malizia negli occhi e sulle labbra. L'uno era un buon parroco, uomo all'antica, e dotto assai nella semplice sapienza di un retto criterio e di un cuore amoroso; l'altro era un dottore di medicina inghirlandato del sacro lauro da poco tempo, capo balzano e che sentiva tuttora dell'università. I filosofi disputarono lungo tempo senza cedere nessuno di loro neppure d'un passo, e arcigni ed infocati passarono dalla quistione filosofica alle parole mordaci, alle amare ironie, e perfino a scuotersi i panni l'un l'altro sul conto della vita e de' costumi. Il vecchio alzava il capo e guardava dolente; il giovane abbassava il capo e rideva di cuore. Io che ho risaputo quel dialogo, lo riporterò su per giù tal quale avvenne, cominciando dal punto che fa più al mio disegno.

Filosofo 1°. Ed io sostengo e vi provo che codesta dottrina delle idee tutte acquisite e fatte dall'intelletto, è un soggettivismo dichiarato, che mena dritto dritto al sensismo, al dubbio ed al nulla.

Filosofo 2°. Già già; mentre dico che per mezzo delle idee vediamo l'essere stesso delle cose! Ma io, se non fosse tempo perduto, vi ripeterei per la centesima volta, che il vostro ente possibile è il padre dell'idealismo e del panteismo. Che sono, che son quelle vostre illuminazioni della idea oggettiva, se non i tristi sogni degli Alessandrini?

Filosofo 1°. Ed a me basterebbe l'animo di farvi toccare con mano che al panteismo ci menate voi altri difilato; imperocchè se l'idea, ch'è necessaria ed eterna, fa una cosa sola con lo spirito, od è un suo modo d'essere, lo spirito nostro e la sostanza infinita sono un'unica essenza.

Filosofo 2°. Bel tirare le illazioni da premesse pescate per aria!

Filosofo 3°. Ma che non si voglia conoscere, come, a scansare il panteismo, bisogni cominciare dalla creazione, è pro-

prio una gran cecità. Costui che comincia dall'idee soggettive, lo compatisco un po' più, perchè alla fine egli non vuol menarci buona una relazione immediata della mente nostra con le ragioni eterne; ma voi, che gridate sino a perderne la voce: tutte l'idee esser divine e fuori dello spirito umano; non so poi come possiate farmele vedere altrove che in Dio.

Filosofo 2°. Credo anch'io che il vostro sistema sia una illazione dell'intuito rosminiano, ma nondimeno l'errore è in voi tanto scoperto, che la dottrina del Gioberti non ha più scampo.

Filosofo 3°. Scampo? che scampo? Poveri gonzi! Il nostro sistema fa come le querci, che crescono adagio, perchè durano molti secoli.

Filosofo 1°. Oh! si davvero! Come se tutti i savj non fossero oggidì del nostro parere! E quindi noi piuttosto potremo dire con fondamento, che non avvi ormai potenza umana da buttar giù il sistema dell'*Ente ideale*.

Filosofo 4°. Questo è un viluppo da non istrigarlo in cent'anni; lasciamolo stare, e diciamo piuttosto, che non si potrà mai venire a capo di persuadere sul serio anima viva, che noi siamo spettatori della creazione, e che nello stesso tempo c'è nascosta l'essenza di Dio. Dico poi a voi ed ai signori dell'ente possibile, che le vostre ubbie metafisiche aduggiano il mondo. Siamo stanchi di sentirci sempre sonare all'orecchio: ente, ente; senza mai capirne nulla. Che volete che ne facciamo delle vostre intuizioni e formule universali, che nessuno sa di avere, evidentissime, che nessuno intende; illuminazioni più scure della bocca del lupo?

Filosofo 1°. Per chi ha gli occhi di talpa.

Filosofo 4°. Sì, e voi che gli avete di lince, farete razza da voi. Per altro non so che bisogno vi sia di metter fuori dai vecchi armadj l'intelletto possibile e l'intelletto agente per confondere certi metafisicumi che vanno a struggersi da sè. Il patriarca Galluppi val più quando sogna, che certi capo-

rioni quando sono svegli. La sua sì ch'è una dottrina da tutti: percezione esterna, percezione interna, e idee d'attinenze logiche nascenti da disposizioni congenite all'intelletto.

Filosofo 2°. Bella sapienza di critica, a mettere in mala voce una filosofia, ch'è de' maggiori uomini del mondo, cioè di Aristotile, di San Tommaso e di Dante, e chiamarla a strazio un vecchiume! Ma se più vi talenta il Galluppi, contentatevi di essere tenuto per sensista.

Filosofo 4°. Sensista? Sì, com'è acqua il fuoco.

Filosofo 1°. Eppure non basta combattere un sistema per non esserne tinto. Nel Galluppi cerchereste invano una essenziale distinzione fra senso ed intelletto.

Filosofo 2°. Non c'è rimedio; bisogna ricorrere a San Tommaso, chi voglia uscire alla riva da questo pelago.

Filosofo 3°. San Tommaso sta per me, quando insegna che l'uomo giudica di tutte le cose con la regola della prima verità.

Filosofo 2°. Già, anche quando aggiunge subito: che ciò avviene, perchè la prima verità si specchia nell'anima per via degl'intelligibili primi.

Filosofo 3°. Sta bene; e lo specchiarsi nell'anima che altro è se non farsi vedere?

Filosofo 2°. C'è una piccola difficoltà; che, secondo gli Scolastici e secondo San Tommaso, il vedere Dio per ispecchio ed in enimma non è altro che conoscerlo per certe similitudini.

Filosofo 1°. Su ciò avete ragione; e chi sappia leggerlo, San Tommaso nega mille volte la visione di Dio in questo mondo; ma pure ammette un lume divino partecipato all'uomo; e quel lume non è altro, secondo la nostra scuola, che l'idea dell'essere.

Filosofo 2°. Sì, un lume partecipato dal lume di Dio, e però distinto da questo, cioè un lume creato. Quel gran Dottore lo dice creato in varj luoghi. Ma poi, quando San Tommaso confuta gli Arabi, i quali affermavano che l'intelletto agente è universale e fuori dello spirito, non sosteneva in contrario che

l'intelletto agente è moltiplice, come le anime, e ch'è nostro, e ch'è un *lume* il quale rende le cose intelligibili in atto?

Filosofo 3°. I vostri son bei discorsi, ma chi ha pratica nei Padri e nei Dottori non può negare ch'essi non insegnino una relazione fra Dio e la mente umana; e San Tommaso, ch'è meno chiaro in questa materia, pure ha in un certo luogo, che la mente umana dipende da Dio, come la illazione d'un raziocinio dalle premesse.

Filosofo 4°. Io vi lascio dire; e sto contento a quel passo dell'Aquinate, che niente viene all'intelletto se non è passato pel senso.

I tre Filosofi. Bisogna intenderlo bene....

Giovane. Che ne dice, signor Priore, dello strazio che fanno costoro del povero San Tommaso? Ne prendono un brano per uno.

Parroco. Hanno ragione tutti, perchè San Tommaso vide per intero ciò ch'essi vedono a pezzi: almeno a me sembra così.

Giovane. Già io di questa garosa filosofia me ne sono lavato le mani, e non so che farmene. Bella cosa parlare di ciò che vediamo e tocchiamo! tutto il resto è il mondo della luna.

Qui 'l buon vegliardo figgeva pietosi e severi gli sguardi negli occhi del giovine; e poi, mentre quei pacifici dotti duravano fra loro a ricacciarsi in gola le parole, egli sorgeva da sedere, e fattosi in mezzo ai disputanti disse:

Parroco. Signori miei, mi dieno ascolto per un momento. Sentano un po' questo giovanotto. Venga pure avanti, la prego, figliuol mio; e ripeta in faccia a tutti ciò ch'ella mi ha detto da solo a solo.

Giovane. Se ella mi fa certo che io non passerò da insolente, lo ripeterò volentieri; perchè, quanto a me, io non ho legata la lingua, nè mi muoiono le parole in bocca.

Parroco. Sì, sì, glielo assicuro: questi filosofi si torranno in pace le sue parole, e ad ogni modo ne prendo tutta la colpa sopra di me.

Giovane. Ebbene, hò detto e ridico, che d'una scienza così piena di pettegolezzi e d'oscurità non voglio saperne più nulla; e che conto più un po' d'esperienza, che tutti i libri dei filosofi, lo studio dei quali non potrebbe mai nulla insegnarmi, che non fosse contradetto da mille.

I filosofi raggrinzarono il naso, e si misero in aggrondatura di dispetto; ma ingozzata la pillola amara, composero le labbra ad un sorriso di pietà.

Filosofo 1°. Dica, bel giovanotto, non istudia ella, se m'appongo, la medicina?

Giovane. Sì, e, grazie a Dio, son uscito dalle panche della Università, e fo le pratiche a Firenze.

Filosofo 1°. Egregiamente; ma com'è restato ella ben edificato dalla sua scienza?

Giovane. Così, così; al letto dell'ammalato mi cadono i frasconi; ma io mi riconforto con le scienze dove ci vedo.

Filosofo 1°. Sarebbe a dire?

Giovane. Cioè con la chimica, fisica, botanica, eccetera.

Filosofo 1°. Ma in queste scienze non vi sono ipotesi e varie opinioni e liti di dotti, e sistemi che paiono eterni e crollano ad un soffio?

Giovane. La stoccata è diritta, ma non ferisce; perchè la sappia, che per poche ipotesi le quali riconosciamo tutti essere ipotesi, abbiamo in quelle scienze migliaia di verità indubitate, su cui tutti consentiamo; come tutti abbiamo un metodo solo; e però le ipotesi galoppano via e la scienza sta ferma. Ma delle loro Metafisiche non è così; perchè ciascuno vuol porre la pietra angolare, e rifà la scienza a suo modo; e questa è il vero Proteo della favola; sicchè, se leggi un filosofo e poi ne leggi un altro, non ti pare più la scienza medesima. O che son di tal fatta le nostre scienze? No davvero; chè, o io prenda in mano un libro di fisica scritto in America o in Inghilterra od in Francia, o ne prenda un altro di Germania o d'Italia, ho sempre un libro della stessa scienza, e

ci sento dentro, in mezzo alla varietà, una unità che mi rassicura e mi consola. Insomma io non sono si scemo, mi perdonino! che potendo giacere in un letto sprimacciato, mi voglia gettare in un altro tutto bitorzoli e stecchi.

Filosofo 1°. Voi sputate sentenze di tropp' alto. Non sapete che le vostre scienze non starebbero in piede senza la scienza nostra?

Giovane. Ci crederei se la m'avesse aria di scienza, ma ch'è scienza quella dove tante sono le opinioni quanti i cervelli? Istruito da giovinetto nel Galluppi, il maestro mi faceva credere che ogni altro filosofo spropositasse, e mi pestava in capo, quello solo essere un filosofare senza mende. Uscito di sotto al maestro, presi a leggere il Rosmini. Che sento! i principj fondamentali del Galluppi son falsi. E a dirla tal e quale, il prete Roveretano la vinse nell'animo mio sul buon vecchio Calabrese. Ma poi mi capitarono fra mano certi volumi di dispute fra il Mamiani ed il Rosmini. Oh che novità! i principj fondamentali del Rosmini son falsi, e la mia persuasione, ch'era tutta a lui, cominciò a barcollare. Si levò ad un tratto un gran rumore; il Gioberti era portato al terzo cielo. Leggiucchio l'Introduzione, medito più addentro l'altro libro sugli errori d'Antonio Rosmini; o ragione o no che avesse il filosofo Torinese, egli mi smosse affatto dall'Ente possibile. Diamoci, dissi, all'Ente reale: c'è più sostanza; e senza capire mai a fondo quel sistema, divenni Giobertiano con tutta l'anima. Poi? Poi ecco un tremendo diluvio di contraddizioni: i Rosminiani, la *Civiltà Cattolica*, e altri e altri contro il gigante caduto. Non potei tenermi dal dubitare anche della formula ideale, chè po' poi quel sistema non aveva mai gettate profonde radici nella mia ragione. A chi mi volgerò? A chi tornerò? Le critiche dei sistemi m'hanno fatto conoscere il tarlo, non m'hanno lasciato nulla d'intatto. Il Bertini propone nuove dottrine, ne mette innanzi delle altre il Mamiani a questi giorni; si tratta sempre del principio fondamentale.

Ma chi m'assicura che anco queste teoriche non debbano parermi vere per un giorno, e l'altro giorno altri non mi convincà del contrario? Uscirò d'Italia; mi invaghirò della identità assoluta, della ragione universale, dell'ecletticismo, o d'altro sistema pescato a caso? Uh, che buio! E poi nei loro paesi le son cose passate di moda. Molti dottori delle nostre scienze gli ho uditi dalla cattedra e fuori mettere in burla le larve metafisiche, e gridare: esperienza. Annoiato, stufo com'ero, mi son messo a ridere con loro, ed ho fatto proposito fermo di non leggere mai più nessun libro di Filosofia, finchè avrò caro il senso comune.

Filosofo 1°. Peggio per voi.

Parroco. Peggio per tutti; così gli animi della nostra gioventù affogheranno nella materia, e la scienza di Dio e dell'anima, parendo una favola, si riderà di Dio e dell'anima, come di novelle raccontate dalla nonna nel canto del fuoco. E poichè di Filosofia non può farsi a meno, se non ne avremo una buona, ne avremo una cattiva.

Filosofo 1°. Ma che ci si vuol confondere dunque? Allorchè il mondo ha queste preoccupazioni, non rimane altro rimedio, che dar tempo al tempo, e aspettare che la gente ritorni in cervello.

Parroco. E' vien fatto di credere che tutto il torto sia della gente, e che noi soli abbiamo ragione da buttarne via. Ma sentite, io per venirvi sincero dico alla bella libera, che non mi pare un grande strafalcione, se stimasi la Filosofia una filza di parole senza succhio. La verità e la scienza si manifestano con l'unità. Mettetevi dunque una mano al petto (abbiate pazienza ve') e recitate il *confiteor*.

Filosofo 4°. Dite bene; dite benissimo. Costoro non vogliono capire, che se la Filosofia non iscende dalle nuvole, gli uomini che non ci sanno salire; se ne cercano una razzolando per terra. La scienza nostra è cosa di cielo; ma deve metter casa fra noi, se vuole che ci possiamo intrattenere con essa.

E però esperienza, esperienza interiore, nient'altro ch'esperienza; e gettare sul fuoco, e per sempre, tutto questo vilume d'Ontologie, che, strizza strizza, non n'esce mai nulla.

I tre filosofi. Questa è una impertinenza: voi fate il sopracciò ai più solenni maestri del mondo.

Filosofo 4°. Sì, sì, e intanto con le vostre solennità la Filosofia è una vera Babilonia.

Filosofo 1°. E per colpa di chi? E vostra e degli altri, che invece d'entrar bene nel senso della nostra Filosofia, che non è cibo da dentini, la condannate così per aria e senza vederla in viso.

I tre filosofi. Oh questa è grossa davvero! dunque chi vi sta contro parla a caso; e siamo tutti una fitta d'ignoranti e d'avventati?

Filosofo 1°. Io non dirò questo; ma per amor di parte non esaminate a dovere.

Filosofo 2°. Voi soli dunque siete gli spassionati?

Filosofo 1°. Massime voi siete riprensibile; perchè vi siete messo nella schiera dei seguaci d'un certo giornale che la tira giù a tutti.

Filosofo 2°. Io? Oh questa poi è da contare a veglia!

E i filosofi s'accapigliarono ben bene, tassandosi l'un l'altro di non buone intenzioni.

Giovane. Che bell'ordine, signor Priore, della scienza ordinatrice! Seguo il Gioberti od il Mamiani? gli altri mi gridano dietro: Puzza d'eretico. Sto col Rosmini? e gli altri a bociare: Ci si sente l'egheliano lontan mille miglia. Mi metto a scuola dal Galluppi? e: Dàgli, dàgli, è un sensista con la maschera al viso. Mi volgo al Padre Ventura e sostengo il lume creato di San Tommaso? e: Piglia, piglia, è un collotorto. A dirgliela in un orecchio: la è una gabbia di matti.

Parroco. Se sapesse, giovanotto mio, che gran male è questo!

Giovane. Sarà com'ella dice; ma la si dia pace; chi vuol

vivere e star bene, pigli il mondo come viene; e il dettato aggiunge: chi se la piglia, muore. Il mondo, credo, è stato sempre così; e lo lasceremo come l' abbiamo trovato.

Parroco. Questa sua festiva ironia, appresa nella scuola degli scettici, mi diletta e mi spaventa. E' non è vero sa, che il regno della Filosofia sia stato sempre sossopra a questo modo. È dal Cartesio in poi.

Giovane. Ma dunque la pensa che ci fosse la Filosofia prima di lui?

Parroco. Sicuro, che c' era, e in sostanza, vede, c' è ancora, ma resta coperta dalle dispute, come il fuoco dalla cenere; sicchè quelle tirano addosso alla scienza la propria ridicolosità. E però, quand' io sento oggidì intonare da' filosofi: *origine delle idee*: mi rimescolo tutto; e il sangue mi dà un tuffo.

Giovane. E a me salterebbe la mosca al naso di cantar loro sul muso quattro impertinenze delle buone; perchè da tanti schiamazzi non esce mai nulla di certo e di chiaro. Ma come mai ella reputa che una Filosofia vera esista?

Parroco. Si dice che una scienza non esiste, o perchè le verità di cui ella va in cerca non son conosciute, o perchè le non sanno dimostrarsi e ordinarsi pe' loro principj. Or nessuno di costoro oserebbe negare che i Padri e i Dottori non conoscessero le principali verità della Filosofia, e non le sapessero provare con gli assiomi evidenti della ragione.

Mentre il canuto sacerdote e quel cervello bizzarro discorrevano così alla buona, gli altri facevano un frastonio, un casaldiavolo da portarne stordito il capo per qualche giorno. S' interrompevano fra loro, gestivano senza riposo, si gettavano a sedere, si rialzavano, non avevano membro che stesse fermo. Allora il buon prete, lasciatili un pezzo sfogare, si mise di mezzo e disse:

Parroco. Signori, si dieno un po' di pace; o perchè non si mettono d' accordo? Sarebbe tanto bene per loro e per noi. È un proverbio: Dov' è pace, ci sta Dio: ed è un altro pro-

verbio: Dove c'è discordia, il diavolo ci sta di casa. Non lo dico per male, ma una Filosofia senza concordia mi pare una famiglia senza la grazia di Dio.

Filosofo 1°. Ma come si fa? Siamo ai quattro venti del mondo; ed è un pestar l'acqua nel mortaio, chi voglia ridurre le parti alla ragione.

I tre filosofi. Eccoci da capo; voi soli siete la Filosofia in persona!

Filosofo 1°. Io per me son tutto disposto alla pace.

Filosofo 2°. Sì; col patto di darvela vinta e di fare un inchino all'Ente possibile.

Filosofo 3°. Eh! son pronto anch'io all'aggiustamento, purchè vada innanzi il principio fondamentale.

Filosofo 4°. Ossia, l'intuito dell'Ente che crea l'esistenze. Dite ciascuno: Datemi ragione, e saremo accomodati. Ci sto anch'io, se vi riesce.

Parroco. No, è impossibile che vi troviate d'accordo sulle vostre particolari opinioni. Bisognerebbe proprio che voi rinasceste, o vi dimenticaste da un momento all'altro di tutto il tempo passato. Ma poichè vi sono moltissime dottrine in cui la pensate ugualmente, o non sarebbe tempo di prender queste verità inconcusse, di formarne gli elementi, e, come a dire, la geometria della scienza, lasciando i problemi più ardui ad una filosofia per gli adulti, ma fondata sulla prima? Così appunto sarebbe distinto il teorematico dal problematico, l'ipotesi dalla tesi, la scienza dalla opinione, l'unità dalla varietà, i fondamenti immutabili dallo svolgimento progressivo della Filosofia. Allora i giovani potrebbero dubitare delle vostre opinioni, non dubiterebbero mai della scienza. L'unità degli elementi scientifici è la regola di tutta la scienza; e dove non c'è regola, non c'è frati.

Filosofo 1°. Ella chiede l'impossibile; perchè le nostre dispute cadono appunto sul principio della scienza, sulla ragione del conoscere, sul criterio della verità.

Giovane. Non capisce, signor Priore, che sono i fondamenti che bisogna porre, e che finora la Filosofia è stata per aria? Io, veda, ci sono entrato nel pensiero di questi signori. Senza l'Ente possibile, innato, oggettivo, divino, distinto essenzialmente dallo spirito, i principj della ragione mancano di valore, la prova a posteriori della esistenza di Dio va per terra senza l'argomento a priori, che discende diviato da quella idea; e perfino, senza di questa, la personalità umana, priva del suo decoro, se ne va in fumo. E così presso a poco diciamo della formula: l'Ente crea l'esistenze: imperocchè, se non intuisco Dio creatore, non posso conoscere nessuna, nessunissima cosa, ed il panteismo mi chiappa nella sua rete e non posso scappare. No no, così la pensa quell'altro signore; se non si comincia dal lume creato, che forma le specie intelligibili, e per mezzo di cui conosciamo l'essere stesso delle cose, tu darai del capo negli errori più madornali, imperocchè la idea degli ontologi, applicata a tutte le cose, è un identificare la realtà o la forma ideale divina coll'universo. E questo signore poi se la ride di tutti, e non sa che razza di mania innamori i filosofi di tali ombre che si chiamano idee, e credendo tutto ciò un ammannire largo convito agli scettici, sta sodo alle sole percezioni sensitive delle cose, onde poi lo spirito si forma ogni concetto. Il male, onorando signor Priore, è nelle barbe, e bisogna farle rinascere: e se ella non ci ha il capo, bisogna che la dica per sempre un bell'addio alla Filosofia.

Parroco. Non me la sento di fare nè quello nè questo. Signori miei, parmi che questo giovanotto abbia veduto per bene dove sta tutto il guasto delle presenti dottrine.

I quattro filosofi. Cioè?

Parroco. Il guasto è che ciascuno vuol rifare da capo tutta la scienza, movendo da una opinione propria, che reputa il punto cardinale di tutto il sapere.

Filosofo 1°. Necessità fa legge.

Parroco. E perchè?

Filosofo. 1°. Perchè cercando l'origine dell' idee, s' investiga la ragione suprema di tutto il conoscere, e però il principio fondamentale..

Parroco. Ci ho dei dubbj non pochi. Il principio supremo non dev' esser evidentissimo?

Filosofo. 1°. Così è.

Parroco. O come dunque scrivete tanti volumi per provare ciò ch' è fornito d' intera evidenza? Come mai la conclusione ultima de' vostri volumi la potete portare in cima, e quel ch' è termine della via chiamarlo principio? O la dimostrazione come la potreste fare senza principj?

Filosofo 1°. Ma noi procediamo per analisi, non per dimostrazione.

Parroco. Non è vero; perchè voi date delle prove dirette e indirette per mostrare che l' idea dell' ente è oggettiva ed innata. Ma io voglio menarvelo buono; e vi dimanderò se l' analisi e la sintesi possono farsi senza i principj d' identità e di contraddizione?

Filosofo 1°. O non vedete voi che questi principj non istanno senza l' idea dell' essere?

Parroco. Chi ve lo nega? Ma voi m' uscite di questione. Altro è che l' idea dell' essere sia idea suprema ed evidentissima (e di questo chi ha un briciolo di senno non può dubitare), altro è disputare sulla origine di essa. Ponete mente: chi cerca la origine delle idee non investiga la ragione logica di ciò ch' è evidentissimo, vale a dire dell' idea stessa dell'essere e dei principj della ragione; ma esamina un fatto ed una cagione nell' ordine reale. O chi mi dirà che questo fatto sia il principio fondamentale? O che dunque, sciolta come vi piaccia meglio la quistione sulla origine delle idee, la evidenza dei principj comincerà da quel punto ad esser evidentissima e suprema nell' ordine della scienza?

Filosofo 1°. Ma se la origine delle idee è legittima, legit-

tima è tutta la conoscenza; se non è quella, non è nemmeno questa.

Parroco. Badate di non cascare nel dubbio critico tanto funesto alla scienza. Circa il valore del conoscere, preso questo in generale, non può dubitarsene senz'assurdo, nè eziandio per un fine scientifico. La Filosofia dunque deve solo riconoscere schiettamente le maggiori verità di ragione e di fatto per mezzo dei principj supremi e della coscienza: e poi cercare, onde n'abbiamo il conoscimento. Ma posto che la origine di esso non ci venisse fatto di trovarla con precisione, non potremmo perciò dubitare, che dove apparisce la evidenza immediata o mediata, ivi non istia la verità. I principj della ragione non sono evidenti? Il testimonio della coscienza e la percezione esterna non sono del pari evidenti? Che cerchiamo altri fondamenti per fabbricare la Filosofia? E così la fabbricarono i nostri vecchi.

Giovane. Mi torna: e mi si schiarisce la mente. Se mi battesse l'occasione di leggere un libro di Filosofia così alla semplice e senza tante dispute e sottigliezze, vorrei disdirmi di tutto il male che ho detto contro la metafisica. Ma quel trovare sui primi passi le più ardue difficoltà, le dispute più velenose, le tenebre più fitte, fa perdere d'animo, ed a sentire sull'entrata « *Voci alte e fioche e suon di man con elle* » par di vedere scritto sulla porta: « *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate.* »

Parroco. Nella vita si mantiene tra gli uomini l'unione con un po' d'umiltà per uno: fate conto che sia così nelle scienze. Bisogna esser tenaci nei principj e ne' teoremi della scienza già consentiti; ma delle proprie opinioni non è da esser tanto teneri, che le si prendano per la scienza stessa. Quel giorno che io venissi fuori con una nuova opinione mia sulla origine delle Idee, e dicessi: ecco, ecco il vero principio della Filosofia; vorrei esser preso a sassate.

Giovane. Bravo, signor Priore, ella mi dà tanto nel genio che nulla più.

Filosofo 1°. Eh! giovanotto, le non son questioni da sciogliersi così alla lesta; e forse il signor Priore, se le cure sante del suo ministero non gl'impedissero più accurato esame delle condizioni presenti della Filosofia, recherebbe diverso parere.

Parroco. Capisco benone, io sono appena infarinato della vostra scienza; ma compatitemi, parlo come sento. E d'altra parte io non accuso di errore le vostre dottrine: le saranno vere, le saranno false, o ch'è più probabile (perchè il Papa della scienza non c'è), avranno del vero e del falso; ma io dico e sostengo, che giova finalmente sceverare le dispute dagli elementi certissimi della Filosofia. Le vostre dispute son utili, perchè nel mondo le discussioni son la via faticosa del sapere in tutte le cose; ma deh! per amore della vostra scienza e de' giovani, prima dei punti controversi ponete quelli non contradetti da nessun filosofo galantuomo; cioè da nessun filosofo che proceda d'accordo con le verità della Rivelazione e del senso comune.

Filosofo 3°. E chi ne farà la cerna?

Parroco. Non cominciate più dalla origine delle idee, non incalappiate ad essa ogni altra tesi, procedete con la scorta de' principj evidenti, della Rivelazione, del senso comune e della tradizione scientifica, e la cerna vien fatta da sè: almeno così mi pare. E noi Italiani poi che non abbiamo sette filosofiche, ma scuole diverse, potremmo farlo assai agevolmente. E di vero, per formare una scienza consentita che ci abbisogna?

Filosofo 3°. Principj comuni, dati, prove ed illazioni comuni, un metodo comune, un fine comune.

Parroco. Or bene, voi tenete fede al Gioberti, e quantunque e' desse in errori, bisognerebbe proprio aver perduto il senno per non averlo in conto d'altissimo intelletto; voi siete seguace del Ventura, di quel grand'uomo, a cui s'inchina la Francia; voi chiamate maestro il Rosmini, e avete ragione,

perch'egli è maestro santo e dottissimo, e vorrei sapere un quinto di ciò ch'egli seppe per credermi degno di fama immortale; voi per ultimo venerate la cara memoria dell'illustre Galluppi, da cui hanno imparato più o meno tutti gli altri. Bene sta, io mi fo di berretta a questi omaccioni; ed io non son degno di legar loro le scarpe. Ora, secondo la filosofia de' vostri maestri, ciascuno di voi mi concederà che i principj della ragione e la coscienza sono regole indubitate del vero. Ecco i principj comuni. Io vi domando poi, secondo quei maestri medesimi, esistono Dio, l'uomo ed il mondo? Sì. Ecco dati comuni. Ch'è Dio? l'Ente ottimo massimo. Ch'è il mondo? un complesso d'enti finiti, creato ex nihilo, ordinato ad un fine, e questo fine è la gloria di Dio nella santificazione delle anime razionali. Ch'è l'uomo? un individuo anima e corpo, anima semplice, sensitiva, razionale, immortale; corpo vivente in virtù dell'anima; ambedue un solo soggetto. Ecco illazioni comuni. Le prove *a posteriori* della esistenza e degli attributi di Dio, le prove della semplicità ed immortalità dell'anima; o non son buone per tutti? Così d'altri argomenti non pochi. Ecco le prove comuni. L'analisi, principalmente nei fatti, la sintesi nel dimostrare, o non sono metodi accettati da ciascuno di voi? Ecco metodi comuni. Il fine unico di tutti voi non è quello d'investigare, dimostrare ed esporre le verità principali da cui dipendono tutte le scienze? Ed ecco il fine comune. Che si chiede di più? C'è chi vuol comparire un riccone, essendo in poverta, voi, essendo ricchi, fate da poveri.

Giovane. Signor Priore mio, ella m'ha fatto un gran bene; perchè se ridevo della Filosofia, era un riso che non mi passava più giù dei denti. O che vuole? nel dubbio di cose tant'alte non può ridere di cuore chi abbia cuore.

Parroco. Ella è di buona pasta: segua la sua natura, e Dio la benedirà. Ma tornando al proposito, quando io penso a queste mie fantasie non so capacitarmi, come certi bene-

detti filosofi, che sono d'accordo sul più importante, si strazino poi per una opinione. *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas:* ecco la mia bandiera.

Filosofo 1°. Se le fossero cose dubbie, se le fossero opinioni!

Parroco. Oh questo poi non voleva sentirlo dire da lei. I principj della scienza possono ammettere dubbio di sorta?

Filosofo 4°. Sono necessarj, chi non lo sa? e però noi cerchiamo il fondamento della scienza in una idea assoluta.

Parroco. Ora io la prego di rispondermi, se in tutta coscienza ella creda che la dottrina dell'ente ideale innato non lasci nessuna possibilità di dubbio ragionevole in contrario? Pensa ella che l'idea *innata* sia così necessario confessarla ed assurdissimo negarla, come il principio d'identità? Negarla sarebbe lo stesso che perdere il senso comune?...

Filosofo 3°. Oh qui poi risponderò io, che nè il Gioberti, nè il Rosmini, nè altri mai disse o potrà dire, che la sua dottrina sia un domma indubitabile.

Parroco. Dunque le son tutte opinioni più o men vere, più o men buone; chè io non so nè voglio darne giudizio; ma le non sono il fondamento di tutta la scienza, perchè la scienza vuole un principio indubitabile. E però l'accordo è necessario e possibile in questo, di mettere da una parte la Filosofia consentita, e dall'altra le opinioni. Quanto poi alle opinioni, bisognerebbe criticarle con questa regola veramente suprema: che ciascuno sentisse e mostrasse dispiacere confutando quello che paresse erroneo, lodasse invece con animo lieto, e cuore aperto, ciò che di vero e di buono avvi sempre ne' libri de' valentuomini. Ma noi abbiamo fatto molto tardi, ed io prendo licenza, perchè ho da dire l'uffizio.

Giovane. Se si contenta, signor Priore, l'accompagnerò fino a casa.

DISCORSO SULLA STORIA DELLA FILOSOFIA.

Cum una sit hæc scientia.....
S. Giustino, *Padre del 2° secolo.*
La vera filosofia è perpetua.
Gioberti.

A chiarire la necessità dell'accordo tra le speculazioni del filosofo e la tradizione della scienza, si vogliono considerare due punti: primo, che se l'uomo nel pensare e nell'operare comuni, abbisogna d'aiuti e di compagnia, molto più è stretto a valersene per le difficoltà del sapere; secondo, ch'esiste di fatto una tradizione filosofica piena di grandezza e di verità. Il secondo punto è tutta cosa storica, e forma il soggetto di questo ragionamento. Indi occorre l'esame di quattro quesiti; qual sia la maniera di ben trattare la storia della Filosofia; quale la natura in genere del filosofare pagano e di quello cristiano; come si formassero e svolgessero i sistemi pagani; e per ultimo come si formò, si svolse, e si svolgerà perenne il sistema unico della Filosofia cristiana.

L'ossequio irragionevole rompe i nervi dell'intelletto, perchè impedisce gl'incrementi della scienza, e toglie di conoscere gli errori; ma la licenza di voler tutto pensare e operare di suo fa ben di peggio, perchè ci divide da ogni società umana e divina, e l'uomo tutto di sè ed a sè è un Dio più ridicolo degli Dei d'Egitto. Se in addietro parve troppa la servitù delle menti, oggi cademmo nell'altro vizio; e noi dobbiamo purgarcene, riducendo gli animi, non all'autorità d'un uomo, sì alla tradizione continua del filosofare cristiano. Così i teologi non istanno contenti al giudizio d'un padre o

d' un dottore, ma tolgono le dottrine fondamentali dal consenso de' maestri in divinità; benchè tra la Filosofia e la Teologia corra il divario, che a questa l'autorità serve di principio, a quella, d'aiuto e di regola esterna. Nè ciò si dee confondere punto coll'ecclettismo: imperocchè l' ecclettico alla moderna non crede fatto il consenso, e tenta di farlo, conciliando i diversi e i contrarj, ma il filosofo cristiano ammette un consenso già formato nelle verità più principali della scienza, e si vale di queste a criterio per iscegliere il buono ed il vero anche là dove le opinioni umane corron diverse.

PARTE PRIMA.

VERO CONCETTO DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA.

Chi dice storia d' Italia vuole intendere la storia dei Francesi o degli Alemanni? No per fermo; ma degli altri popoli la storia italiana non altro narra, che le relazioni loro buone o cattive co' fatti nostri. Però chi dice storia d'un tal complesso di fatti, presuppone che questi formino il soggetto intrinseco del racconto, e gli altri fatti costituiscano un soggetto estrinseco, di cui va tenuto conto unicamente per l'attinenze. Applichiamo questo concetto alla storia di una scienza. Gli errori fan parte di una scienza? No di certo, ma solo si congiungono ad essa, sia perchè le dann' occasione di svolgersi con la disputa, sia perchè ogni errore è l'alterazione o il negamento d' un vero scientifico, e sia perchè le scienze fan cammino dialettico, confutando le antitesi, e dimostrando le tesi. Dunque la storia d'una scienza non istà principalmente nel raccontare le false opinioni, le quali son come tralci recisi dalla vite, ma nell'esporre la genesi e il crescimento della scienza in sè stessa. E se la scienza non fosse per anche costituita in essere di scienza? Allora, io rispondo, non potrem-

mo fare la storia di ciò che non è; come a' tempi dell'alchimia non si potea comporre la storia della chimica.

Di che parlerà dunque lo storico della Filosofia? Di sistemi che vengono e vanno, che vincono e son vinti, e mutano sempre, quasi mare in burrasca? Parlerà soprattutto degli errori de' sofisti, delle dispute interminate, dei problemi non mai sciolti per anco pacificamente? Si parlerà di tutto ciò, sebbene non come di soggetto primo ed intrinseco, ma come di fatti relativi alla scienza. Il secolo vano e curioso si contenta delle congetture e delle sottigliezze; il senno scientifico invece, che tiene dello speculativo insieme e del pratico, bada prima di tutto al certo, ed a quelle verità, che possedute con evidenza, si sgomitolano in perpetuo, ma essenzialmente non mutano mai. Le storie della Filosofia che t'imbandiscono innanzi sistemi sopra sistemi, ed errori sopra errori, senza indicare la genesi, la durata ed il perfezionamento della scienza vera, paiono scritte apposta per edificazione degli scettici, e per farci disperare del vero. Voi non le chiamerete, no, storie della Filosofia, ma cronache d'errori, d'opinioni e di sistemi. Che direste di colui, che narrasse gli annali dell'eresie, e la intitolasse storia della Teologia? Ma chi racconta i fatti di questa scienza, prima di tutto mostra come i dommi venissero definiti, e come si svolgessero, senza cangiare nella sostanza, per opera dei padri e dei dottori; e poi discorre dell'eresie e degli scismi, ma in attinenza con la Chiesa, e come di malattie e d'accidenti; non come di soggetto suo proprio e vivo ed essenziale. Se a' giovani poneste innanzi la successione degli errori religiosi, senza porgere loro il filo per discernere framezzo a quelli la scienza di Dio unica ed immutata, che ne arguirebbero essi? Che non si dà teologia nè religione certa. Ebbene, se fate una storia di opinioni filosofiche, di controversie e d'errori, che ne argomenteranno i giovani? Che la Filosofia come scienza, e le grandi verità di cui ella tratta, sono un nome senza realtà. Come dunque un

geografo disegna sulle carte una riviera scaturita dall'Alpi e corrente, sempre più lata, fino all'oceano, e delinea certi rami del fiume, i quali sviano e si perdono in paludi; così lo storico della Filosofia deve rappresentarla al pensiero nata d'origine divina e scendente per la china del tempo verso l'eternità, e mostrarci i sistemi che si dividono da essa, come scismi ed eresie nel seno della sapienza. La qual conclusione si trae non solo dalla materia di detta storia, ma anche dall'oggetto. Il fine di essa è doppio, l'uno intrinseco, e l'altro estrinseco o relativo alla scienza. Il primo, simile a quello d'ogni storia, si dee porre per fermo nel conoscimento pieno al possibile dei fatti filosofici, e delle loro cagioni; ed il secondo, comune in parte anche questo a tutte le storie, è d'ammaestrare gli uomini col porgere al filosofo l'esempio dell'errore e del vero ad evitazione, ed a imitamento. Il che non potrebbe conseguirsi, se lo storico non distinguesse la tradizione della scienza dalla successione delle sètte e delle scuole. Dunque la storia della Filosofia consiste precipuamente nel racconto delle buone dottrine filosofiche, e dopo, in quello degli errori e dei sistemi.

Ma esiste una tradizione costante e comune di vera Filosofia? Tal domanda si converte in quest'altra: esiste da secoli una vera civiltà, ed una vera Teologia? Noi cristiani sappiamo, ch'esiste da diciannove secoli la civiltà cristiana, e la Teologia cristiana, e che l'una e l'altra è fondata nella verità. Vera civiltà non esiste senza conoscere Dio, la nostra natura e i nostri doveri e diritti. Or è possibile che tra popoli da sì lungo tempo civili non fiorisca la scienza naturale di Dio e dell'uomo? Nè la vera Teologia rivelata può avere forma scientifica, senza i preamboli, lo stromento e le prove della Filosofia; e però i nostri vecchi dicevano: *theologus ergo philosophus;* egli è teologo, dunque filosofo. Pertanto una vera Teologia, ch'esistè ab antico, fa supporre una Filosofia vera ed antica. Ma come discernere nella storia le buone propag-

gini della scienza da' rampolli non suoi? Questa domanda non ha luogo, diranno alcuni: manca ella forse alla ragione una regola interna, un giudicatorio del vero? No, che non manca, altrimenti la nostra intelligenza sarebbe cieca, o non intelligenza; lo che torna in contraddizione. Ma tuttavia una regola esterna che ci aiutasse ad applicar l'interna nel giudicare delle dottrine, non sarebbe altro che bene, imperocchè o si conviene in questo, che la mente dell'uomo sfornita di soccorsi cade facile in errori, e la norma esteriore apparisce necessaria; o si confessa almeno, che l'applicare il critero interno ad alti argomenti riesce ardua e lunga fatica, e allora il regolo esterno si appalesa utile in sommo grado. Dunque, o necessario od utile che sia, un criterio estrinseco, quando esista, vuolsi accettare, e sarebbe follia il ricusarlo tra la moltitudine delle umane opinioni offerteci dalla storia. L'abbiamo noi questo segnale di verità? Fuggiamo le intenzioni coperte da giri di parole; domandiamo e rispondiamo a viso aperto: siamo noi cristiani? Cristiani. Dunque sappiamo che la parola rivelata è segno certo di verità. Ma questo segno di verità può valere al giudizio delle dottrine filosofiche? Si, quando il soggetto della Filosofia fosse identico, almeno in parte, al soggetto della Rivelazione. Or di che ragiona la Filosofia? Principalmente di Dio, ch'è prima ragione dell'essere, del conoscere e dell'operare, e poi dell'uomo e del mondo in attinenza con Dio. A meraviglia: o di ciò appunto non è maestra la parola rivelata? Laonde questa è norma estrinseca della ragione; nè puoi tenere per vero alcun sistema che contraddice alla parola nella quale tu credi. Corre certamente un divario tra Rivelazione e Filosofia; che l'una procede per fede, l'altra per via di lume naturale; l'una, mentre porge verità razionali, trascende ancora a verità misteriose, e l'altra si ferma ne' termini della natura; l'una impone credenza con autorità, l'altra persuade con ragionamenti; l'una insegna i sommi veri, ma non gli svolge con ordine logico; l'altra svi-

scera il proprio soggetto movendo da' primi principj e scendendo giù giù con ordinamento logicale fino alle conseguenze remote. Ma nondimeno il fatto sta, che gran parte della materia rivelata è comune alla Filosofia; e però non ci ha via di mezzo: o sei cristiano com'uomo, e devi essere anche come filosofo; o non sei come filosofo, e non sei nemmeno com'uomo. Nel trattare adunque la storia della Filosofia, come nel professare la scienza, dividiamoci recisamente in due campi: in filosofi cristiani e non cristiani; e c'intenderemo meglio, appunto perchè vedremo che i medesimi giudizj storici, e la stessa scienza non ci possono mai esser comuni, se non c'è comune la stessa fede. I cristianelli che non sanno tenere nè a destra nè a sinistra, non li vuole, concedetemi il proverbio, nè Cristo nè il Diavolo; e i lor giudizj nella scienza e nella storia di questa, non possono avere pregio di sorta, perchè coloro vanno infetti dal vizio logico di ragionare, come se non credessero, mentre credono; o di ragionare, come credono, negando insieme di aver la fede a regola di verità.

Pertanto la storia della Filosofia è principalmente storia della Filosofia cristiana: giacchè immune da errori sostanziali può essere solo quella dottrina che sia conforme al Cristianesimo. Il buono storico della scienza ne scrive la storia secondo il concetto vero della scienza medesima. Egli intende per Filosofia il conoscimento ragionato delle somme verità, alla cui notizia pura e compita ci soccorre la Rivelazione. Però e' si tiene dinanzi alla mente, come termine mediano, o di paragone; l'idea della sapienza cristiana, e distinti i tempi che la precedettero da quelli che la seguirono, considera le buone dottrine de' primi com'una preparazione di essa, e le ottime dottrine de' secondi come uno svolgimento che si compie nella vita futura. Se la parola di Gesù Cristo apparisce nel mezzo de' tempi, e si spiega sempre più in una mirabile sapienza di Fede e di ragione verso un fine sovrammondano; il preparamento di quella ebbe un principio confor-

me al mezzo ed al fine, cioè divino, ossia la Rivelazione primitiva. Quindi lo storico della Filosofia investiga la efficacia delle prime tradizioni divine e del senso comune (che ne serbava le reliquie) per entro la scienza pagana; e scopre la verità o la falsità di questa, secondochè essa procede concorde con l'une e coll'altro, o se ne diparte; e giunto coll'esame a' tempi nuovi, fa vedere come la scienza cristiana, illuminata del criterio della compiuta verità, prende per suo tutto il vero de' sistemi pagani, e ne rigetta il falso, e cresce di secolo in secolo a meraviglia. E come l'eresie dettero occasione di ben definire ed esplicare i dommi, così lo storico della Filosofia indica la separazione de' sistemi erronei dalla scienza, e la cagione porta ad essi di ampliare la sapienza cattolica. Insomma tanto nella storia della Filosofia, quanto nella storia universale, Gesù Cristo è il centro de' tempi, e tutto o ne prepara le vie, o ne dipende e ne aiuta il trionfo. In questo centro si scorge l'unità de' fatti e dell'idee; e senza di esso i fatti e l'idee non ci appalesano che successione, e si sparpagliano in una moltitudine disordinata.

Ma se, diranno alcuni, la storia della Filosofia si propone di regolare la mente de' filosofi, perchè abbisogna essa medesima d'una norma superiore? E se questa è sufficiente alla storia, perchè non sarà sufficiente al filosofo, senza la storia? Distinguete la santità delle dottrine dal loro valore scientifico. La Rivelazione serve di criterio all'una, e la storia all'una ed all'altro. Il valore scientifico sta nell'ordinamento riflessivo delle verità per le loro ragioni; ed in ciò non entra la Rivelazione. Bensì la storia della Filosofia, mostrandoci i principj, i metodi e le conclusioni de' filosofi, fa ravvisare la bontà logica delle teoriche loro. E giova in parte ancora per saggiare la bontà intrinseca di quelle, sia perchè il consenso dei grandi intelletti *conferma* la verità della Fede, e sia perchè questo consenso medesimo porge segno di verità

a certe proposizioni, le quali benchè inchiuse ne' dommi rivelati, non vi si mostrano apertamente. Insomma chi vede un circolo vizioso ove si dieno reciproche attinenze, non può mai capire le armonie della scienza, della Fede e dell' universo.

Ma nel concepire e nel dettare a quel modo la storia della Filosofia, fa d'uopo che i filosofi cristiani s' intendano bene tra loro, affinchè non s' inviliscano alle accuse ed agli spregi degli avversarj. Molti, o apertamente o copertamente nemici del Cristianesimo, ci chiamano soprannaturalisti, mistici, settarj e non filosofi, ma credenti. I nemici coperti son più da temere degli aperti, imperocchè ci assaliscono di traverso od alle spalle con argomenti particolari, che in apparenza salvano l'essenziale della scienza cristiana. Diranno, per esempio: nella scienza, che è figliuola della ragione, non ha luogo l' autorità, e però non debbono stimarsi filosofi coloro che l'hanno adoperata per criterio di scienza; chi non voglia tornare alla servitù e alla barbarie del medio evo. Che risponderemo noi? Andiamo subito alla radice della disputa. Ammettete voi la Rivelazione? Se no, voi non dovete disputare sull' uso dell' autorità, che per voi non esiste; ma dite alla libera, non vi crediamo! Se sì, e voi non potrete negare, che l' autorità del vero eterno sia universale tanto nel credere quanto nel sapere. Rispetto ai nemici manifesti, è naturale ch' essi spregino chi crede, e insieme pensa e ragiona. Non è naturale che l' errore odii la verità? La quistione con loro, intendiamolo bene, non cade sul concetto della storia o sulla Filosofia, ma sul Cristianesimo. Però non dànno prova d' accorgimento coloro i quali per non buscarsi nome ingiurioso (chè le parole nel mondo fan più paura dell' armi) e per gratificare agli avversarj, menano buono il principio di mettere da parte ogni regola d' autorità. Credete voi di scendere a patti con essi? Tra l'errore ed il vero non ci ha patto che tenga. Chi si sforza d' accordare le proprie dottrine con quelle de' contrarj, mante-

nendo la Fede; o tenta l'impossibile, o per farsi di loro si parte da noi. Avvi un unico modo d'accordo; ch'ossi entrino nella nostra unità. La concordia è possibile, anzi è fatta: ma tra chi? tra quelli che dimorano nella unità del vero, cioè tra' filosofi cristiani. Ogni altra concordia è vana ed assurda; perchè l'errore non può amicarsi la verità se non cessa d'essere errore. Come negli stati gli uomini più perniciosi riescono quelli che si barcamenano tra tutte le parti, così nella scienza. Ma e nello stato e nella scienza, eh! via, siam uomini veri, o di qua o di là. Pertanto, non bisogna che noi accattiamo la benevolenza degli avversarj, ma conosciamo la nostra dignità e le nostre ragioni per meglio combatterli. Occorre sapere che certe loro accuse son lode e non biasimo, ed altre son false. C'imputano di riverire la Fede anche nella scienza. È vero, e ce ne teniamo; dacchè sarebbe vergogna e contraddizione, che noi cristiani di cuore non fossimo d'intelletto. Ci tassano di camminare nella Filosofia per autorità soltanto e non per via di ragioni; ed è falso, perchè la Filosofia cristiana non esclude la ragione, ma l'amica con la Fede. Ci tengono per una setta: e danno in falso non meno, perchè la nostra Filosofia è l'universalità del vero. Sogliono coloro nelle storie della Filosofia annoverare tra' mistici i filosofi cristiani, ma vanamente, perchè le sètte son molte e parziali; la scienza vera è una ed universale; e ciò che ha di vero ogni setta già si contiene in quella. Il Cousin riduce ogni teorica a quattro sistemi, cioè al sensismo, all'idealismo, allo scetticismo ed al misticismo. E si dimentica della Filosofia che non è nè sensistica, nè ideale, nè scettica, nè mistica, ma è Filosofia o scienza prima, e null'altro; la quale non prende nome di sistema particolare, perchè è il sistema stesso del sapere, nè prende nome d'un uomo, perchè la verità non è fattura d'uomini, ma si nomina cristiana, come la religione, e come la civiltà, perchè Gesù Cristo è la sapienza di Dio. La Filosofia cristiana non è sensismo

perchè riconosce che se pel senso noi somigliamo a' bruti, per l'intelletto poi al Creatore; non idealismo, perchè movendo dal concetto del composto umano, ravvisa in noi e nell'universo spiriti e corpi, senso e ragione; non iscetticismo, perchè sa che Dio illumina l'uomo per natura e per grazia; non misticismo, perchè mentre confessa la Rivelazione insegnata dalla Chiesa, rispetta la ragione e non accetta, com'autorevoli, private comunicazioni celesti, nè sogna facoltà naturali di ficcar l'occhio nell'essenza di Dio. La Filosofia cristiana, qual si appresenta nella tradizione dei Padri, de' Dottori e degli altri filosofi cattolici, pone il senso, come i sensisti, ma non nega l'intelletto; pone l'intelletto e l'idee, come gli idealisti, ma non nega il senso; ammette il dubbio, come gli scettici, ma non per le verità necessarie, sì per quelle problematiche o di ricerca; si sottopone, come i mistici, alla sapienza soprannaturale, ma non per privato giudizio o per illusione di fantasia, sì per fede ragionevole nella parola di Dio insegnata dalla Chiesa. E tutta questa sintesi delle verità sparse nelle varie opinioni, non è mica racimolata per ecclettismo, come vorrebbe fare il Cousin; chè anzi ogni sistema prende la sua parte di vero dalla universalità della scienza cristiana, la quale non si compone a pezzi, come un ingegno meccanico, ma germina e cresce come seme in albero immenso, ed ogni setta n'è un ramo diviso. Quando i filosofi cristiani raccolgono alcuni veri dagli altri filosofi, non accattano cosa straniera, ma sì, al dire di Sant'Agostino, riprendono il proprio, perchè ogni verità appartiene intrinsecamente alla verità.

Separati i filosofi in due parti, cioè in ortodossi ed in eterodossi, indaghiamo da che lato stia il metodo migliore nel dettare la storia della Filosofia. Noi vedemmo il concetto che se ne formano i primi. Essi non ravvisano la Filosofia vera ed unica se non in coloro ch'ebbero con noi la stessa unità di scienza e di Fede; e tanto più stiman prossimi al vero i sistemi, quanto più serbano le vestigia di quelle. I secondi

all' incontro, ove apparisce autorità religiosa di qualunque sorta, affermano che manchi la Filosofia. Però il Tennemann ed il Ritter mettono da parte i sistemi religiosi delle teogonie e cosmogonie indiane, e il Cousin non fa grazia ai Padri ed agli scolastici. Perchè ciò? Perchè, rispondono essi, la Filosofia non è altro che il moto libero e riflessivo del pensiero. La frase, libertà del pensiero, prende senso diverso, secondochè suona in bocca nostra o de' nostri avversarj. Significa per essi un' assoluta indipendenza da ogni regola superiore; ma noi intendiamo un attuarsi della ragione per intima evidenza del vero, anzichè per Fede, che tuttavia l' aiuta a non ismarrire. È vano disputare a lungo sulla bontà dell'uno e dell'altro significato. Il punto sta qui: siam noi Dio o uomini? Dio? perchè infelici, deboli e mortali? Uomini? Perchè vogliamo farla da Dio, che non abbisogna di norma superiore per conoscere e per operare? Ma come incontra di rado che l'errore non cada in molte contraddizioni, così gli storici eterodossi della Filosofia danno in contraddizioni moltiplici e varie, dalle quali si può arguire la falsità della loro sentenza. Essi contraddicono a sè medesimi, alla natura umana, alle verità più certe della Filosofia, alla sua storia ed al fine di questa, alla storia universale ed alla civiltà nella quale viviamo; e però si rendono parziali nel giudicare i sistemi, e inetti a spiegarli.

Contraddicono a sè medesimi. Di vero, e' non credono a nessuna rivelazione o la confondono con l'interno lume dell' intelletto; e pur distinguono la Filosofia dalla Religione e dalla Teologia, e sostengono che quella nasce, quando queste vengono a mancare. Bene sta, ma la Religione e la Teologia onde nacquero esse? Da una rivelazione, o dall' uomo? Da una rivelazione no, secondo voi; dunque dall' uomo. Ma se dall' uomo, séguita che la Religione e la Teologia traggano origine dal nostro pensiero, come la Filosofia; laonde, anzichè dividere la Filosofia dalla Religione, procedereste a fil di

logica dicendo ch'elle sono identiche, e che ogni Religione è Filosofia, e viceversa. Ma no, rispondono essi, la Religione sboccia dal sentimento e dall'intuito; la Filosofia dalla riflessione. Bisognerebbe che lo provaste, voi sì nemici del dommatismo; e nondimeno, sia come volete. Pur chiaritemi d'un altro punto. La facoltà generatrice della Religione, è libera o necessaria? Libera no, voi dite, perchè libero soltanto è il pensiero riflessivo. Ma se necessaria, coglie nel vero o nel falso? Se nel falso, dunque noi abbiamo per natura alcune facoltà necessariamente fallaci, e se la natura c'inganna, torna impossibile che la riflessione s'imbatta nella verità, ed è bugiarda ogni filosofia vostra od altrui. Fermiamo perciò, che la intuizione religiosa metta nel vero. E allora ogni religione è vera, perchè nasce da essa. A che si dánno adunque tante religioni diverse e contrarie, se unica è la verità? Ma via, si conceda la verità d'ogni religione; e nè per questo verso sapranno gli eterodossi uscire dal fosso della contraddizione. Io domando: il pensiero libero de' filosofanti deve riuscire conforme all' intuito religioso o difforme? Difforme? Dunque per l'uno sarà falso ciò che per l'altro è vero, e però o l'uno o l'altro cade in errore; vale a dire, od è necessariamente erronea la facoltà religiosa, lo che voi non menate buono, od è liberamente erronea la vostra facoltà riflessiva o filosofica, lo che scredita il vostro sapere. Poniamolo conforme. Ma in tal caso, anche dato il vostro sistema, fa d'uopo che voi concludiate quel medesimo che noi concludiamo, cioè la necessità dell'accordo tra Religione e Filosofia; e se ne deduce, che voi, senza contraddire a voi stessi, non potete negare la dignità di filosofi a coloro che venerano, ragionando, l'autorità della Fede.

Gli eterodossi inoltre, giudicando a lor modo la storia della Filosofia, proferiscono cose ripugnanti alla natura umana. L'uomo è naturalmente religioso? Essi affermano di sì, come noi, benchè spieghino il fatto diversamente da noi; e

tanto hanno ciò per vero, che pongono nell'uomo una potenza creatrice di Religione. E bene, se derivammo da natura istinti religiosi, come potrà o dovrà il filosofo disobbedire all'essere proprio? Dunque si cava da' principj vostri medesimi, che la natura religiosa dell'uomo può fornire alla Filosofia una regola di verità. Rispondono essi; la Religione, dal suo stato primitivo ed iniziale d'istinto e di spontaneità passa dipoi a quello di libera riflessione; sicchè l'ultimo grado del perfezionamento umano consiste nell'identità della Fede con la ragione, e nel doventare unica religione la Filosofia. Lasciamo che voi ragionate a priori, e la natura umana vuol essere studiata con l'esperienza; però noi potremmo dirvi al solito: recateci i fatti. Ma si corra nel concedere: e vi chiediamo: la natura umana si perfeziona, o si muta essenzialmente? Se mutasi essenzialmente per modo naturale, abbiamo un effetto senza causa; perchè una essenza o trasmutasi da sè in altra, e per causare dovrebbe cessar d'esistere, e il nulla produrrebbe qualche cosa; o la seconda essenza viene ad atto di suo, senza opera della prima, e tanto più diremo che il nulla è causa d'essere; lo che non può piacere a chi è sano di mente. Dunque l'uomo si perfeziona, ma non cangia natura. Ciò posto, se a giudizio vostro, l'uomo per natura ha la facoltà della Fede, come potrà la Fede convertirsi da sè in evidenza? Noi sappiamo che ciò interverrà nell'altra vita per opera divina; come sappiamo, che divino, e non già naturale è il lume della Fede: ma voi mettete il caso quaggiù e per natura, e cadete in un assurdo. Ora, se per voi dee rimanere la natura, e se per noi durerà nel mondo il fatto sovrannaturale della Fede, segue che per voi e per noi essa distinguesi dalla ragione, e che l'una, come distinta dall'altra, può e dee esserne guida e regola esteriore. Quindi, se voi negate nome di filosofo vero a chi crede insieme e ragiona, avete da cercare i veri filosofi non in quest'essere umano, ma in un mondo immaginario.

Le teoriche più certe e più consentite della Filosofia ven-

gono contradette da quelle degli eterodossi. Prendiamone un esempio dal concetto di Dio. Il monoteismo è nozione più ragionevole che non il politeismo? Qual dubbio vi ha? Tutti i filosofi ne vanno capaci; anzi notano anche essi gli storici contrarj a noi, che i filosofi italogreci si levarono dalle opinioni volgari al concetto dell'unità di Dio. Ora ecco i termini della questione. Se ogni verità è pe' nostri avversarj un portato della ragione umana, ne viene ch'essa, dovendo passare dal men perfetto al più perfetto, prima concepirà il politeismo e quindi 'l monoteismo. Ma qui potrebbono recarsi molti fatti in contrario; dacchè la storia c'insegna che nel paganesimo le forme più antiche di religione tenevano meno del falso, e Varrone ci narra che il popolo romano ne' primi tempi non ebbe idolatria. E poi starebbe sempre contro a voi il fatto degli ebrei, che certamente ab antico e senz' opera di Filosofia, conobbero e adorarono un unico Dio. Gli eterodossi ponendo mente a ciò, e non potendolo negare, si risolvono ad uno scappavia, regalando a' Semiti un vivo intuito di Dio e negandolo a' Giapetici ed ai Camiti. Indi torna falso per la stirpe di Sem il dire con le norme della Filosofia, che la ragione non ha idea più alta di quella di Dio, e che da sè non vi potrebbe giungere che a stento e dopo lungo tempo, e framezzo a molti errori. Ma con qual pro si contraddice alla scienza? Forse si scappa alla contraddizione de' fatti? Il Renan attribuisce a'Semiti l' intuizione vivace e potente di Dio. Ma gli Arabi non furono tratti al monoteismo da Maometto, che fondò una setta ebreocristiana? Si, risponde il Renan; pur nondimeno nelle superstizioni anteriori degli Arabi già s'inchiudeva l'idea d'un Dio supremo. Non istento a crederlo, perchè ciò non è proprio di loro, ma è comune ad ogni politeismo. Il fatto sta peraltro, ch'essi, malgrado dell' intuito, furono idolatri. E quanto è agli ebrei, le loro storie ci raccontano, ch'essi pure per impeto di passione, cadevano di frequente in idolatrie; e poi, dispersi pel mondo, benchè abbiano dal cristianesimo l'esem-

pio del monoteismo, tuttavia le dottrine de' loro rabbini, come si raccoglie dalla Kabbala, divennero emanatistiche e quindi pagane. A che vale dunque l'intuito di Dio? Inoltre, se i popoli Semiti hanno vigorosa intuizione, perchè secondo voi, non sortirono virtù riflessiva o filosofica? O non sembra che la riflessione tanto più facilmente debbasi attuare, quanto più luminoso s'abbia l'intuito? E se agl'italogreci toccò un intuito piccioletto e fioco, perchè a'loro filosofi venne fatto di salire con la riflessione all'unità di Dio? Che può il ripensamento senza il pensamento? E inoltre, perchè tra noi popoli non Semiti si stabilì da secoli e si mantiene tuttora il monoteismo? E sì che nelle moltitudini questa credenza non germoglia da riflessione, o da Filosofia.

L'andare contro alla realtà delle cose non può finire a bene. Laonde lo storico eterodosso deve spesso trovarsi in opposizione co' fatti della storia, i quali gli vengono da sè stessi tra mano. Confessa, per esempio, il Cousin, che la scienza nacque sempre nel tempio, e indi uscì pel mondo. Sta bene, perchè la scienza ne' suoi primordj ebbe sempre del sacerdotale; siccome scorgesi tra gli Orientali e tra gli Etruschi, e fra gli Italogreci, e ne' primi tempi del cristianesimo, e nel medio evo. Ma se le origini della Filosofia furono sacerdotali, o com'ella potrà perdere questa sua natura religiosa in progresso? Chi non sa che la natura delle cose tien sempre qualità dalle origini, come l'effetto dalla causa? E che anzi, quando ciascuna cosa si corrompe, non può tornare a salute, se non sia ricondotta a' principj? Adunque la genesi della Filosofia inchiude il concetto, ch' ella debbe svolgersi d'accordo con la Fede, e negar ciò val quanto negare il fatto de' suoi esordj sacri, già consentito. Va bene, che il tempo distingue nel corso della civiltà ciò che in principio era confuso; ma non può annullare mai le relazioni tra le parti distinte della unità primitiva. Ecco altro esempio che io prendo dal Ritter. La storia della Filosofia ci fornisce chiari argomenti, che la scienza

italogreca ebbe molte attinenze con le tradizioni religiose e filosofiche dell'Oriente. Ma il Ritter, benchè dottissimo, andandogli a' versi la teorica del processo libero, spontaneo, indipendente del filosofare greco, nega i fatti più sicuri. Egli si studia di mettere in forse la efficacia de' misteri orfici sulla filosofia ellenica; e pur sappiamo tra le altre cose, che fu sentenza di quelli: Dio essere principio, mezzo e fine; la quale per la sua grandezza e per la profondità del senso, come avverte il Gioberti, basterebbe a indicare che tali misteri congiunsero la sapienza orientale con quella italogreca. Anzi Erodoto ci narra espressamente, che le orgie orfiche e bacchiche, e la dottrina della metempsicosi derivarono dall'Egitto. Ma il Ritter non ci si accomoda. Egli crede più alle proprie induzioni, che al testimonio di uno storico tanto solenne ed antico; e l'appunta di troppo amore per le cose egiziane. Ma se un Greco (e i Greci erano sì teneri di sè) ammira la sapienza e l'arti d'Egitto, perchè crederemo piuttosto al Ritter che a lui? E i poemi d'Omero non ricordano spesso con meraviglia le arti e le scienze degli Egizi, dei Sidoni, dei Fenici e d'altri popoli dell'Oriente? Non nega il Ritter (e come negarlo?) che colonie orientali popolarono la Grecia. E che ne trae? Forse che queste colonie recarono la Filosofia in Grecia? Niente affatto, egli afferma invece, che su quei primi momenti non c'era tempo di pensare alla Filosofia. Eppure la storia di tutte le colonie ci chiarisce ch'esse furono sempre cagione di civiltà, di sapienza e di religione. Ma poi il dotto Tedesco viene a dire, che pel commercio appresero i Greci dagli Orientali l'arte di scrivere e di computare, la geometria e l'astronomia. O come mai, se impararono tanto dagli Orientali, nulla ne tolsero della sapienza teologica e filosofica? E sì che i popoli nuovi, immaginosi e pieni di curiosità, traggono naturalmente a religione ed a ciò che le s'attiene. La Filosofia e le istituzioni pitagoriche, come dimostra il Centofanti nel suo bellissimo scritto

su Pitagora, vennero informate di tradizioni orientali; e, quanto agli Etruschi, par chiarito oggidì che la loro lingua fosse un dialetto semitico. Da Platone, segnatamente nel *Timeo*, si allude spesso agli Egizi; e Democrito stesso racconta i suoi lunghi viaggi in Oriente. Che ne pensa il Ritter? Che i viaggi de' filosofi italogreci si inventassero dagli Alessandrini, quando sorse l'amore delle cose orientali; e rispetto a Democrito, non già nega il fatto, ma nota che quel filosofo protesta di null'avere imparato dagli altri. Sia, ma che ne viene? Che se Democrito, il quale affettava indipendenza d'opinioni, pure s'indusse a viaggiare in Oriente, è segno che grande ne sonava la fama tra' suoi; che usava tra' dotti di recarvisi ad acquistare sapienza; e che s'ei volle togliere il dubbio d'aver tratto di là il suo sistema, il dubbio pareva verosimile per la natura de' luoghi e per altri esempj. Ma basti che al Ritter paia difficile di poter negare i viaggi di Pitagora in Egitto. Se non vuolsi credere ch'egli, come Democrito, viaggiasse per nulla, anzichè per acquisto di sapere, terremo che molte dottrine pitagoriche, come la metempsicosi, al dire di Erodoto, si portasse in Italia ed in Grecia da quella regione; e poichè le filosofie greche procedono in gran parte dalla pitagorica, se ne deduce che per mezzo di essa le idee orientali penetrarono ne' sistemi di Grecia. Per ultimo avete, che là solo apparisca la Filosofia ove niuna efficacia si conceda nella scienza all'autorità religiosa? Ma dunque perchè ammirate Platone, che parla sempre con riverenza de' misteri orfici? Perchè non ricusate nome di filosofo a Cicerone, che va in traccia dell'antico, per la ragione, com'egli dice, che tutto ciò ch'è antico ha più del divino? E i filosofi eterodossi dell'èra cristiana pensate voi che non sentano gl'influssi del Cristianesimo, anche quando fingono di non sentirli? Chi non sa, per esempio, che i razionalisti moderni tentano di ridurre a sistema filosofico e panteistico il domma rivelato della Trinità? Risolvasi dunque; o conve-

nire in questo, che, più o meno, in ogni tempo le dottrine religiose influirono sulla Filosofia; o rassegnarsi ad impugnare i risultamenti più chiari della sua storia.

Nè col metodo eterodòsso la storia della scienza serve al proprio intento, ch'è, come accennammo, di dar lume al filosofo per evitare gli errori e per camminare nella verità. E per fermo si richiede a ciò, che lo storico sappia da una parte offerire a' lettori la tradizione de' veri filosofici che debbansi accettare e svolgere con perpetuo augumento, e dall'altra, rendere aperti gli erronei sistemi e le loro cagioni. Ma i nostri contradittori, privi d'una regola esterna indipendente da essi, o giudicano delle dottrine secondo un loro falso sistema, come il Ritter secondo l'Hegel, il Tennemann secondo il Kant, e l'Haureau secondo i concettuali; o si accomodano ad ogni opinione, tentando di raccoglierle in una, senza un principio superiore che le componga, come il Cousin e i suoi discepoli; ovvero, come il Renan nella storia dell'Averroismo, si mostrano indifferenti ad ogni verità od errore.

Però costoro, volendo recare i fatti della Filosofia a cause soltanto naturali, dan contro alla storia universale del genere umano. E di certo, o leggansi le memorie antiche ne' libri di Mosè, unico a porgere una cronologia ben definita, o nelle storie e ne' poeti del paganesimo, ovunque troviamo che l'origine delle lingue e delle scienze umane attribuiscesi a Dio. E'ci vuole ben molto per dare sulla voce alla testimonianza concorde di tutti. Avvi di più. Poichè, secondo gli storici eterodossi d'oggidì, ogni avvenimento umano muove da natura, occorreva fingere, od un progredire continuo delle genti dal meno al più di perfezione, se a mo' de' panteisti s'immagina la natura un Dio ch'esce in infinito dalla potenza all'atto; od un cadere di male in peggio, se alla maniera del Rousseau tiensi la natura unico bene, ma corrotto dagli usi e dalle discipline civili; ed una disperata e uniforme vicenda di bene o di male, se, come fa il Leopardi, stimiamo la natura un che

cieco, fatale, inesplicabile, senza cagione e senza fine. La seconda e la terza scuola si provano a sfatare la civiltà cristiana, affinchè cada l'opinione, che il cristianesimo abbia fatti civili gli uomini, ed insegnata una scienza sicura; e però dagli scrittori che si reggono a quella norma, la teologia e la metafisica de' padri e dei dottori son dette astruserie e vanità. Ma siffatta opinione si risolve in nulla, se guardisi alla storia genuina de' popoli; dalla quale si raccoglie, che la civiltà cristiana supera in infinito la civiltà pagana, e che però, come la civiltà non può fiorire senza lume di scienza, così la scienza cristiana deve pregiarsi molto più che la scienza pagana. Che la cristianità sopravanzi per ogni maniera di beni il paganesimo, le pruove abbondano, e ci vorrebbe troppo a ripeterle qui; nè mancano i libri, ove le sieno chiarite. Accennerò soltanto alcuni fatti. Si vantano fino i selvaggi sui cristiani; e l'Ida Pfeiffer a' nostri giorni dà in meraviglie per la bontà e semplicità de' loro costumi; ella che ci narra, com' essi mangino per più delicata vivanda le carni umane e ne tracannino il sangue. I selvaggi! Ma perchè la civiltà popola il mondo, e le tribù selvagge si stremano di numero, e rade menano la guerra e la caccia sopra immense contrade? La turpe lebbra della schiavitù potrebbe durare in America, se i barbari non facessero mercato de' loro nemici? E nelle guerre tra l' America e l'Inghilterra, gl'indiani chiamati in aiuto da questa, non parvero demoni di crudeltà? I pagani si dicono migliori dei cristiani, o almeno uguali a loro! Ma col Labaro di Costantino vennero le leggi mitigatrici della servitù, e gl' istituti pe' poveri, per gl'infermi, e per gli orfani, e le scuole popolari. Prendi la parte morale della civiltà. La famiglia pagana era buona e felice? Invece non si corruppe tanto, che le matrone romane, come narra Seneca, contavano i loro anni co' divorzj? Non racconta Giulio Cesare, che tra' Galli, morto un padrefamiglia di nobile stirpe, si faceva il processo alle mogli, e nato qualche sospetto, le si mettevano alla tortura, e si

cruciavano ed uccidevano con ogni forma di supplizj? Sant'Agostino scrisse la Città di Dio, mentre cresceva il nome cristiano, e il paganesimo si disfaceva; egli pose a confronto le condizioni del vivere cristiano e del vivere pagano, in presenza dell'uno e dell'altro. Chi non sente orrore delle abominazioni, mentovate da lui, nelle feste degli Dei? Prendi la parte politica della civiltà. Il forestiero era nemico; unico soldo degli eroi d'Omero il bottino; nome d'imperatore presso i Romani a colui (secondo Appiano) che avesse sterminato diecimila nemici. E gli schiavi? A Sparta per esempio erano tre classi d'uomini, e si computavano circa 40,000 Spartani; 150,000 Lacedemoni, 200,000 Iloti; sotto Vespasiano abbisognava un nomenclatore per chiamare i servi; e a' tempi di Traiano imperatore, Tacito li chiama popoli e nazioni. Pel senatoconsulto Silaniano, ucciso qualche cittadino da uno schiavo, tutti gli altri schiavi della casa ponevansi a morte. La notte i servi dormivano confusi uomini e donne in ergastoli e grotte. Costantino, come si ha dal Codice di Teodosio, proibì di precipitare gli schiavi dall'alto, d'insinuare nelle lor vene il veleno, di lasciarli spirare di fame, o putrefare, ancor vivi, dopo averne lacerati i corpi. E le caste orientali? E i tiranni di Roma? E la nessuna rappresentanza politica delle nazioni? Prendi la parte materiale. Le ricchezze corrompevano Grecia e Roma, perchè venute da conquista, non da lavoro, che si reputava ignobile cosa, e tutta da schiavi. E nell' Oriente le caste nate all' industria contaminano col sòlo tocco, anzi con la vicinanza, le caste maggiori nate al tempio ed all'armi. Certo, se le passioni non accecassero l'uomo, parrebbe impossibile che anima viva sconoscesse i beni della civiltà cristiana, la consuetudine della quale ce ne fa meno avvertire le dolcezze. E quanto le sarebbero più grandi e più pure, se invece di rimpiangere i tempi pagani, dessimo tutti opera all'effettuazione del bene? Non può dunque impugnare i benefizj della Fede e della scienza cristiana, chi senta ros-

sore di negare la storia. La prima scuola poi, che chiamano del progresso continuo, ha pur essa contro di sè gli annali del genere umano. Tutti si accordano a dividere i tempi passati in due grandi ere, cioè l'èra pagana, e l'èra cristiana. Una parte della gentilità si fece cristiana, un'altra è rimasta gentile, perchè il regno di Cristo non accoglie tutta la terra. La parte che si fece cristiana, altra era civile, come i Greci e i Latini, altra barbara, come i Germani. Ma qual sorta di civiltà apparteneva mai a quei popoli che vivevano civilmente nei primi secoli della Chiesa? Tutti lo dicono, nessuno lo nega, quella civiltà non era civiltà, ma piuttosto mollezza e corruzione. E le altre genti non civili, fatte cristiane, giunsero mai da sè prima del cristianesimo a civiltà? Tutti sappiamo che no. Rimane a vedere quei popoli che, come i Cinesi e gli Indiani, non entrarono nella Chiesa, o entrativi, ne uscirono poi e rinnegarono il nome cristiano, come alcune genti affricane. Quelle nazioni, se non eran civili, son divenute mai civili da sè medesime? O se già civili, la lor civiltà procedette in meglio, o stagnò e retrocesse, od anche si spense? Noi l'abbiamo sotto gli occhi; orsù guardiamo i frutti dell'uomo privo del cristianesimo. Le caste, le idolatrie, i turpi costumi regnano più che mai nell'Indie; e vedete divario tra loro e noi: pochi Inglesi oggidì vincono là nazioni senza numero. Invidieremo noi a' Cinesi i lor mandarini, il celeste imperatore, gli ómeri affranti dal bastone, le migliaia de' bambini gettati nel fiume o per le strade in cibo de' cani, e il muro che divide la Cina dal mondo? Essi hanno da secoli la stampa, la polvere ignea e stupendi segreti di chimica, e noi sappiamo queste cose da giorni. Che uso ne fecero i Chinesi? che uso ne facciamo noi? Là è tesoro che non frutta; qua di giorno in giorno andiamo a nuove scoperte. Non mi pare poi, che alcuno debba sentirsela, d'amare la civiltà de' Negri e de' Beduini o della Oceania, anzichè quella della nostra Europa. È chiaro come la luce del sole; il paga-

nesimo non progredì nè progredisce in meglio, ma dietreggiò e dietreggia sempre più, quasi malato a morte. Insommà dov'entrò e durò il cristianesimo, la civiltà o nacque, o si fece migliore e perfettibile; dove il cristianesimo non è stato ricevuto, la civiltà o non appariva mai, o si spengeva, o sta per morire; dove il cristianesimo allignò e poi ne fu spiantato, la civiltà pure si estinse. Uomini che non volete misteri, ma fatti visibili e palpabili, ecco de' fatti; negateli se potete. Dunque il progresso continuo prima o fuori del cristianesimo è una novella. Resta un solo teorema; vale a dire, il cristianesimo sì potente causa di civiltà, è una sapienza generata dall'uomo, o venne da Dio? Se nata dall'uomo, stà bene che la ragione umana non dev'essere governata da una norma superiore, sia nel fare la scienza, sia nel giudicarne la storia; ma se scesa da Dio, è vero il contrario, perchè tornerebbe assurdo che una sapienza divina, cagione di vivere civile, non costituisca regola di scienza, ch'è parte principale di civiltà. Alcuni storici della Filosofia sostengono che il cristianesimo venne partorito dalla ragione umana perfezionata; ed a far credibile questa loro proposizione, recano varj argomenti. Ecco i più forti. La ragione dell'uomo arrivata sì alto per via di Platone e d'Aristotile, produceva una sapienza maggiore, quella cioè di Gesù Cristo e de' Padri, ma in forma di religione, che deve compiersi oramai in forma severa di scienza. Sicchè costoro vedono nelle dottrine del cristianesimo un perfezionamento naturale delle filosofie anteriori. Questa opinione ha del vero perchè di fatto il cristianesimo rese piena e perfetta la scienza umana, intorno alle materie più principali; ha del falso, perchè la sapienza cristiana non isbocciò naturalmente dalla pagana, e non solo ne fu il *compimento*, ma la *correzione*. Che il cristianesimo si generasse naturalmente dalla Filosofia pagana stimano coloro, i quali credono al perfezionamento continuo di quella. Ma ciò è falso; tra perchè dopo Platone ed Aristotile la Filosofia diventò ste-

rile e quasi morta in mano delle sètte; e perchè lo stesso dualismo platonico ed aristotelico è un peggioramento dialettico rispetto all'unità de' pitagorici. Inoltre, se il Cristianesimo uscì naturalmente dalla vigoria adulta della ragione e dalla scienza anteriore, come mai apparve prima in una gente semitica, dotata, come si dice, di acuto intúito, non di riflessione, e poco informata degli abiti delle scuole greche? E se pure gli ebrei erano condizionati a produrre questa meraviglia del Cristianesimo, perchè nol vollero accettare? E perchè mai l'accolse invece gran parte della stirpe Giapetica? La sapienza cristiana non fu generata dalla pagana; perchè i Padri de' primi secoli della Chiesa presumevano e scrivevano che i migliori filosofi del Paganesimo avessero tolto il buono delle loro scuole dalle tradizioni e dalle scritture sante, cioè dalle fonti stesse del Cristianesimo; lo che, come nota il Simon (*Hist. de l'École Alexan.*) purga i Padri da ogni sospetto di plagio. Difatti, se la novella religione e la novella Filosofia non fossero derivate da sorgenti antiche e lor proprie, come non avrebbero rimbeccato quel vanto de' Padri i filosofi pagani dicendo: no, voi siete nostri figliuoli? Ma che le nuove dottrine non iscaturissero dall'antiche si vede soprattutto dall'esser quelle correzione di queste; e basti recarne in prova il principio della creazione sostanziale, libera, ad extra, ignoto a' filosofi pagani e che vivifica tutte le parti della scienza e la rinnuova di pianta. La sapienza cristiana tanto mutava e correggeva sostanzialmente i filosofemi antichi, che i filosofi neoplatonici sino al quinto secolo la combatterono fieramente, anzichè amarla come cosa domestica. Altro argomento de' nostri contraddittori, e che sta in aiuto del primo, è questo: le condizioni dell'Impero Romano favorivano la nascita e la diffusione del Cristianesimo; perchè fra tanti vizj e dolori si aveva necessità di ritemprare il senso religioso; come si vede dal misticismo e dalla teurgia delle scuole platoniche d'Alessandria e d'Atene. Si avvisa di leggieri lo scopo di quest'argomento. Il Cristia-

nesimo ebbe condizioni propizie? La sua origine è naturale. Ebbe condizioni avverse? È vero il contrario. Proviamo dunque, dicono gli eterodossi, il primo punto. Ma Sant'Agostino nel quinto secolo della Chiesa asseriva tutto l'opposto; ed è noto il suo celebre argomento, che la rapida diffusione del Cristianesimo, se avvenuta senza miracoli, sarebbe il miracolo maggiore d'ogni altro, appunto perchè ogni causa naturale stavale contro. A chi crederemo più? A Sant'Agostino, che vedeva da sè gli uomini e le cose, od agli storici e filosofi de'nostri tempi? L'eccesso de' mali e de'vizj suol essere cagione di barbarie e di salvatichezza, piuttostochè di miglioramento religioso e civile; e le superstizioni fecero sempre arguire che la religione scade, e non già che risorge. Io non ignoro che molte condizioni favorevoli ebbe il Cristianesimo; ma il quesito sta qui: favorevoli per sè, o data un'azione e una luce sovrannaturale? Alcune condizioni erano affatto esterne, e inefficaci di per sè, come l'unità dell'impero e l'unità della lingua Latina e Greca. Tal unità non produce il bene e il vero, ma si è mezzo a diffonderli, *supposto* che il vero e il bene si conoscano, e si voglian propagare e ricevere. Altre condizioni di per sè producevano male e non bene, perchè tutte riducevansi all'incredulità, al vizio, a miserie senza fine. Ora, *supposto* che la verità e il bene si faccian conoscere per opera divina, e muovano il cuor dell'uomo; s'intende, che l'uomo stesso dalla esperienza de'mali e degli errori si deve accorgere, come dicono i Padri, della propria impotenza, e della bellezza e santità del rimedio; ma *supposto* che l'uomo sia lasciato a sè, è chiaro come la luce, che l'eccesso del male e dell'errore non può produrre il bene e la verità. Sicchè in bocca degli avversarj un tal argomento si risolve in contraddizione; equivalendo a dire: qual fu la causa della verità? l'errore: qual fu la causa del bene? il male. E se opporranno costoro: la natura ripugna dal male e dall'errore; risponderemmo: sì, ma quanto

più la natura è malata fisicamente e moralmente, tanto meno conosce il male, e tanto meno ha in sè di vigore per guarirne, come ce l'attestano la ragione e l'esperienza. Dunque la storia del genere umano ci dà il cristianesimo come fatto, superiore alla natura; e chi all'origine ed ai progressi della Filosofia nega una regola esterna di sovrannaturale autorità, si oppone alla storia universale.

In qualunque modo, o divina o no che sia l'origine del Cristianesimo, tutti peraltro (se ne togliete i nemici del consorzio civile, o gli scettici disperati) si accordano a chiamar cristiana e buona la civiltà nella quale viviamo. Tutti vengono tratti dalla evidenza delle cose a risguardare l'ordine nuovo delle industrie, delle arti, delle lettere, della politica, de' costumi, della famiglia, della uguaglianza civile, come un effetto di quella legge che raccoglie ogni precetto nella carità. Or se ciò ammettete rispetto ad ogni altra parte del viver civile, qual contraddizione non è mai questa, che ciò neghiate alla Filosofia, la quale si strettamente congiungesi alla Religione pel proprio soggetto, e che dopo di essa tiene la cima della civiltà? Se la civiltà è cristiana, come non sarà cristiana la Filosofia? E se cristiana, come fare a non mantenerla d'accordo con quella sapienza che noi non inventiamo, ma troviamo ed impariamo?

E' non s'avvedono i nostri contradittori, che dettando a lor modo la storia della Filosofia, riescono parziali e però non retti nel giudizio de' fatti. Intendiamoci bene: che significa storico imparziale? Forse, ch'egli non ami il vero ed il bene, e abborrisca il contrario? Ei non sarebbe più uomo, nè galantuomo. Questa indifferenza tra vero ed errore, tra bene e male, non vuol chiamarsi imparzialità, ma somma parzialità, perchè l'indifferenza è passione che nasce nell'uomo dall'amore superbo di sè. La virtù dello storico adunque sta nel giudicare de' fatti con un criterio di verità e non di passione; e se alcuno chiamerà parziale chi ama il vero, gli si

conceda, purchè intendiamo che questa parzialità è virtù. Gli storici eterodossi, mancando d' una regola esterna indipendente da loro per la critica de' sistemi e de' fatti, dánno nel parziale, perchè, come nota il Tissot, essi muovono co' loro giudizj dalle condizioni contemporanee della loro filosofia, e però vedono le opinioni altrui a seconda del proprio sistema. Il Tissot erra peraltro, quando afferma che questa sia necessità comune; dacchè, posto un criterio superiore all' uomo e non soggetto ad esser mutato da lui, egli giudica per esso, e si leva al disopra delle passioni, dei sistemi e d' ogni contingenza di tempi. Potrà darsi ch' egli pure accomodi la mente ai pareri diversi dell' età sua rispetto a punti secondarj della Filosofia, ma non quanto è alla sostanza, ch' egli sa essere e vuol mantenere concorde con la sapienza di Dio. Che se gli eterodossi dubitano della verità di questa regola, rispondo, che ad ogni modo più corre il pericolo di errore è di parzialità chi giudica secondo sistemi, i quali mutano come il vento, che secondo una dottrina, la quale dura da secoli ed ha riformato il mondo. Esempj di parzialità nello stacciare i fatti storici vo' recarne due. Dato che la Filosofia si generi da sè nella mente umana senza lume di Rivelazione, séguita ch' ella passi da' sistemi più fisici a' più metafisici con avvicinamento perpetuo alle più alte verità: ma dato invece il contrario, i sistemi meno spirituali e più erronei sono un dilungamento dalle verità rivelate e quindi posteriori alle teoriche più metafisiche. Sicchè per la forma scientifica avvi progresso nelle filosofie pagane o antiche o rinnovate; per la materia poi, allontanamento dalla verità. Però, secondo alcuni storici contrarj a noi, la scuola pitagorica o viene dalla jonica, o l' accompagna; ma sappiamo all' incontro (e il Poli; il Gioberti e il Centofanti lo dimostrano appieno) che la scuola italica chiamata Pitagorica ebbe radici ben più antiche fra noi. E l' altro esempio analogo a questo, lo tolgo dal Ritter. Platone scrive nel Sofista: *La scuola Elea-*

tica che trae origine appo noi da Xenofane, anzi da tempo più antico, tutto ciò, che è, affermano esser uno. Eleatica vero apud nos doctrina a Xenophane, imo et ab antiquioribus originem ducens, omnia quæ esse dicuntur, ut unum ponit. Or come interpreta il dottissimo Ritter questo passo? In modo allegorico, vale a dire, che secondo Platone, i semi della filosofia eleatica son posti da natura nell' animo umano. Ma chi non vede che ivi Platone non parla di germi innati e per allegoria; sì di origini storiche e con proprietà di linguaggio?

Conséguita che gli storici eterodossi, benchè forniti di molta e varia erudizione, non solo riescono parziali nell'esame de' fatti, ma eziandio impotenti a spiegarne le origini e la natura. Chi vuole scrivere filosoficamente la storia della Filosofia, occorre che faccia vedere, *com' ogni sistema è reso possibile dalla natura umana e dalle condizioni esterne di religione e di civiltà.* Non vuolsi credere che i fatti umani sieno necessarj; ma pure ogni fatto si origina e si svolge, perchè trae la sua possibilità di venire ad atto dalle preparazioni della natura e della educazione. Laonde, affinchè si esplichino con chiarezza gli eventi umani, bisogna conoscere le prime cagioni. Inoltre, se trattisi d'una scienza, fa d'uopo sapere quali sieno le sue verità fondamentali e primitive, ond' ella cominciò ad avere stato di scienza; perchè nello spiegarsi di quelle consiste la ragione del perfezionamento scientifico, e nel deviarne con le opinioni, la causa dello scadimento. *Origine storica* pertanto e *verità primitive* del sapere umano, ecco il criterio del buono storico a chiarire i fatti della scienza. Ma chi non sa quanto ci torni difficile ed oscura in ogni cosa la ricerca delle origini? e come facilmente il pensiero dell'uomo tra la moltitudine dei concetti smarrisca i veri fondamentali? Però gli storici eterodossi tengono cammino incerto e diverso nel dichiarare i fatti della scienza e delle loro cagioni; ma noi, che abbiamo il docu-

mento delle origini, vo' dire il Genesi, e che abbiamo fede nella parola cristiana, possediamo le cagioni e le ragioni prime della Filosofia. Noi sappiamo qual è il principio d'ogni essere e d'ogni sapere, cioè Dio creatore e primo institutore degli uomini; qual è la verità prima e comprensiva di tutte le verità, cioè la creazione; qual è lo svolgimento della scienza, cioe l'ordine logico di tutti i veri che si contengono nel domma della creazione; qual è il fine della Filosofia, cioè il regno di Dio. Indi siamo disciplinati a giudicare che ogni altra opinione nasce dalle passioni umane, anzichè dal criterio interno ed esterno del vero, e non va secondo sapienza, ma ne devia.

La teorica della ragione libera e indipendente da ogni autorità religiosa proviene dal panteismo o virtuale od attuale; perocchè il principato assoluto della mente umana non può venire in capo se non a chi la identifichi con l'assoluto o con Dio. Dissi panteismo virtuale, perchè questo errore, o conosciuto o no, chiudesi già in ogni sistema che pretende di sfare con la critica ogni verità conosciuta, e di rifarla a suo modo. E per fermo, ciò non equivale al credersi pari od anzi superiori alla stessa verità? La virtualità del panteismo s'attua e si compie di grado in grado per un ascendimento logico, benchè non cronologico; e a seconda di questi gradi si concepisce in modo diverso la storia della Filosofia.

Si comincia dal porre la Filosofia come nata dal dubbio, e affaticata del continuo in tentativi moltiplici e varj per ispiegare la genesi e la verità delle nostre conoscenze; e son di tal fatta gli storici Cartesiani e Kanziani, come il Degerando che giudica tutti i sistemi secondo il problema sulla origine delle idee, ed il Tennemann che gli esamina secondo il criticismo. Ma il dubbio è occasione, non causa di scienza, perchè questa rampolla dal desiderio di *conoscere le ragioni del già conosciuto;* nè la Filosofia cristiana potè nascere dal dubbio, conciossiachè il dubbio e logico e scettico in cose spet-

tanti del pari alla ragione ed alla Fede, sia reputato infedeltà. Bensì la confutazione degli errori dà eccitamento e progresso alla scienza.

Dappoi gli storici della Filosofia infetti di razionalismo, definiscono certe leggi di successione e di avvicendamento nei sistemi vòlti a spiegare il problema del conoscere umano, ma non arrivati mai allo scopo; e quelle traggono dallo studio psicologico dell' uomo e dalla storia. Di tal maniera storico è il Cousin. E per fermo egli notò con molto ingegno la serie ed il giro de' sistemi erronei; ma vi ha di più la strada maestra della perenne Filosofia, la quale noi sappiamo identica sostanzialmente nei filosòfi buoni d' ogni secolo cristiano e non ignota del tutto al Paganesimo. Il Cousin, quantunque non anteriore all' Hegel, logicamente lo precede, perchè più si accosta al Cartesio.

Posta la ragione in luogo dell' assoluto, e volendosi conciliare la unità di questo con la moltiplicità e contrarietà delle opinioni e de'fatti, s' immagina da' panteisti un effettuarsi continuo e necessario del pensiero divino; sicchè la storia della natura, de' popoli e della Filosofia risponda punto per punto alle leggi del progresso infinito, determinato a priori. Di tali storie può prendersi esempio dall' Hegel e dalla sua scuola, pe' quali l' errore e la verità sono indifferenti, e che nell' infinito unificano i contradittorj. Ma costoro varranno a persuaderci, quando avranno dimostrato sul serio che l'infinito, perchè tale, non esclude ogni limite ed ogni difetto.

Per ultimo, se Dio, come sognano essi, è la ragione ch' esce ad atto nel tempo e doventa ogni cosa ed ogni pensiero senza giungere mai alla totalità; segue che la verità ed i fatti successivi del pensiero s' identificano, e che però la Filosofia non in altro consista che nella sua medesima storia. Indi il Frank (*La Kabbale*, Pref.) asserisce che la Flosofia *senza la storia manca di fondamenti, di verità e d' estensione*. E più alla scoperta insegna il Renan (*Averrhoès et l'Aver-*

rhoïsme, Essai hist.; Pref.) che *il secolo decimonono ha sostituito il metodo storico al metodo dommatico*; che la storia è *la forma necessaria della scienza di ciò ch' è sottoposto alle leggi mutabili e successive della vita*; e che la critica perfezionata avea sostituita *la categoria del doventare* a quella dell' essere. A questa teorica repugna il titolo stesso, *Storia della Filosofia*; dacchè in esso già si distingue la storia dalla scienza. E poi se tutto doventa e nulla è, ch' è mai il divenire? perchè divenire è divenir qualche cosa, e se qualche cosa è, può darsene scienza non mutabile, ma ferma e necessaria, perchè l' essere è verità.

I filosofi cristiani adunque debbono narrare la storia della Filosofia con ben altro intendimento, e far vedere nella discesa de' secoli la tradizione della verità. Ma l' errore non ha pur esso la sua tradizione? Non si rinnuovano a' nostri di gli errori antichi, sebbene sotto forma diversa? Ecco il divario: la vera Filosofia cammina per linea retta nel tempo, e non inchiude nè partorisce alcuna setta; gli errori procedono per circoli; vale a dire, cominciano, cessano, mutano forma e si rinnuovano, e gli uni inchiudono virtualmente gli altri e si generano a vicenda. Se noi prendiamo in mano i Padri de' primi tempi della Chiesa, troviamo in essi, quanto alla sostanza, la medesima nostra Filosofia, la Filosofia di tutti i filosofi cattolici per ogni generazione. Nè questa scienza cattolica produce alcun sistema erroneo. Perchè? Il perchè è pronto e chiaro; ogni errore filosofico nega qualche parte di lei, e quindi è a lei nemico e non parente. Lo scetticismo nega la verità che dalla buona Filosofia è adorata; il misticismo, la ragione naturale, che la buona Filosofia non vuole distrutta, ma santificata; l' idealismo, i corpi ch' ella stima congiunti alle anime nostre in unità di persona; il sensismo, l' intelletto in cui ella scorge la immagine di Dio, e non dei bruti; il materialismo, lo spirito ch' ella vuol esaltato; il soggettivismo, una regola eterna ch' ella giudica lume d' ogni intelligenza; il panteismo,

l' universo ch' ella afferma creato; l'ateismo, Iddio ch' ella confessa creatore. Che i sistemi falsi poi non abbiano tradizione continua, ma interrotta, nessuno potrà negarlo se guardi alla storia; perocchè quando trionfa una setta, dà la volta alle altre sètte contrarie, come l' idealismo del Kant si è cacciato sotto per molto tempo il sensismo; ma da quello ritornasi a questo, e se ne vedono i cenni al nostro tempo in alcuni scrittori di Francia e d' Alemagna. E inoltre c' insegna la storia che l' una setta è pregna dell' altra. Il sensista si ferma ne' modi soggettivi dell'anima, come l'idealista; onde il Cartesio col psicologismo generò ad un parto il Condillac ed il Kant. La congiunzione degli scettici coi mistici si vede di subito; perchè se gli uni non credono o dubitano, gli altri credono sì, ma per medicina del dubbio. L' unità di Pitagora, tra gli antichi, emanò l'idealismo di Parmenide e il materialismo ionico; l' assoluto del Fichte fra i moderni procreò l' idea dell' Hegel, e la monade prima dell' Oken. Socrate, benchè grande, poichè non seppe levarsi al concetto della creazione, compositivo d' ogni verità, fu patriarca di molte scuole opposte, che tutte si chiamarono da lui. Noi dunque possiamo distinguere facilmente la tradizione diretta della scienza, dalla circolare delle sètte.

Nel raccontare la storia della Filosofia, non solo bisogna sceverare la scienza dagli errori, ma ben anche discernere le verità necessarie, già definite, dimostrate e consentite, nelle quali avvi unità così di scienza come di Fede, da' problemi non ancora sciolti in modo concorde, e nei quali esiste tuttavia libera varietà di pareri. Però nell' esame della storia non lece recare a criterio la soluzione particolare o propria od altrui di un qualche problema; come parmi che facciano talora il Gioberti ed il Rosmini, benchè spesso insigni ed esatti, massime il primo, nella critica dei sistemi. La mente umana troppe volte s' inganna nelle proprie opinioni, e vi occorre la conferma del tempo. Il criterio storico l'abbiamo nelle verità

comuni ad ogni scuola cattolica. Nè si ha inoltre da guardare alla verità od alla falsità delle sentenze divise, come accade al De Burigny (*Hist. de la Phil. payenne*), ma le singole dottrine vogliansi giudicare nella unità delle relazioni logiche o del sistema. E finalmente la storia della Filosofia non dev'essere tutta interiore, cioè stringersi nei limiti della scienza, ma si anche esteriore, vale a dire che l'origine e natura dei sistemi vengano spiegate per le cause estrinseche delle condizioni religiose e civili.

PARTE SECONDA.

DELLA FILOSOFIA PAGANA E DELLA FILOSOFIA CRISTIANA IN GENERALE.

I.

Dio creò il cielo e la terra; creò l'uomo a propria immagine e somiglianza, e lo ammaestrò nel conoscimento del *Principio*, ch'è Dio creatore, del *Fine*, ch'è Dio beatificatore, e del *Mezzo*, ch'è la Giustizia, cioè l'amore di Dio e della immagine di Dio negli uomini; sicchè l'uomo imparò fin d'allora questa religione, o questa filosofia, che Dio è *principio mezzo e fine*. Della Rivelazione primitiva ci dánno testimonianze non dubbie i libri santi, ne parlano concordi i Padri, i Dottori, e gli altri Teologi, ne riconoscono la necessità i filosofi cristiani, e ne serbano qualche cenno le storie e tradizioni pagane. Dio, ch'è buono, creò buona la natura dell'uomo, vale a dire la creò ordinata, perchè la creatura ragionevole, conoscendo 'l proprio principio, se lo proponesse a fine, e lo conseguisse coll'imitare la sapienza di Lui. Però l'ordine

naturale dell'uomo era questo, che il senso ubbidisse alla ragione, e la ragione a Dio, imperocchè Dio è il bene, o il fine. Dio, maestro dell'uomo, conveniva che creasse il discepolo ordinato all'alto insegnamento; dacchè tra il maestro divino e i maestri umani corre questo divario, che l'istitutore di quaggiù trova già fatto l'alunno, e lo desidera conforme al suo magistero; ma non sempre la realtà è pari al desiderio; Iddio all'incontro che porge la disciplina, fa da sè stesso chi la riceve. Se la natura era buona di necessità, la volontà per altro era libera; e doveva essere, perchè non giungesi al bene senz'amore, e questo non è amore, ma istinto, se dato d'altronde alla natura, anzichè scelto dalla volontà. E poi addicevasi all'uomo, che, come Iddio suo esemplare non riceve il bene, ma il bene è il suo stesso volere ed è assolutamente suo, benchè necessario; così la creatura intelligente, quantunque riceva la facoltà e la potestà d'amare, nondimeno in un modo *analogo* al divino ami di suo, e partecipi liberamente al bene e se l'appropri: perch'egli solo con la libertà può farsi proprio e personale quel bene, che in Dio non creato è proprio e personale per necessità d'ottima e assoluta essenza. E così l'uomo, ch'è immagine di Dio per natura, si fa più sempre simile al suo Principio per elezione, affinchè questo processo si compia in una somiglianza perfetta al possibile, cioè nella visione della sapienza eterna. La volontà umana pertanto era libera, e lasciò il bene, e s'appropriò il male, ch'è dissomiglianza da Dio. Quindi, sebbene l'opera di Dio, o l'essenza della natura nostra, rimanesse buona, la volontà vi recò dentro un disordine accidentale; e dal prim'uomo, in cui si conteneva tutta la natura umana, passò questo disordine in chiunque partecipa di quella, imperocchè repugni, che nasca ordinato, chi trae natura disordinata. Il fatto è misterioso, come son misteriose tutte le relazioni tra gli effetti e le cause, ma dall'altro canto, che noi non deriviamo da'nostri maggiori natura ordinata, ce ne fa chiari l'esperienza, e lo

sappiamo per Fede, e pei documenti della storia e per le tradizioni universali.

Vedemmo qual era il disegno dell'ordine primitivo; cioè il soggettamento del senso alla ragione e della ragione a Dio; ora sperimentiamo che il senso recalcitra contro la ragione, e la ragione contro Dio, e la ragione contro sè stessa; e si richiede uno sforzo continuo per vincere gli appetiti del dilettevole, per amare il bene, per obbedire alla verità, per umiliarci alla Fede; e quindi la storia tutta dell'uomo si chiude in quelle parole: *La vita dell'uomo sulla terra è una milizia.* L'essenza della natura conservò la prima bontà, perchè fatta da Dio; ma dura in essa lo sconcerto accidentale, onde tutti proviamo inclinazioni opposte; chè da una parte gli appetiti per la loro unione coll'intelletto si disgustano del finito e tendono all'infinito, e la ragione desidera continuamente il vero, il bello ed il buono; e dall'altra parte il senso tira sempre la ragione al corporeo, al finito, all'umano, piuttostochè allo spirituale, all'infinito, al divino. Da ciò nasce, che tra gli uomini tutto procede per via di contrarj, ordinati da Dio al bene finale; e un versetto dell'Ecclesiastico dipinge il contrasto delle cose umane a meraviglia: « Contro il male è il bene, e contro la morte è la » vita; così contro il giusto è il peccatore. E così sguarda in » tutte l'opere dell'Altissimo, a coppia a coppia l'uno contr'al» l'altro (XXXIII, 15.) » Questa contesa interiore deve manifestarsi nelle Religioni, ne'sistemi filosofici, nelle scienze, nell'arti e negli stati; perocchè tutto ciò, o si riferisce alla natura umana, o ne deriva; e la natura de'singoli è il fondamento reale della specie comune. Di più il conflitto perenne non consente nè sempre nè in tutti un assoluto allontanamento dalla verità, dalla bellezza e dal bene, ma si hanno più gradi mediani. Le opposizioni principali son quelle già notate, del senso contro la ragione, della ragione contro Dio, e poi della ragione contro di sè, cioè contro il proprio lume interiore; laonde sorgono le contraddizioni seguenti: la Fede e l'in-

credulità, l'assenso al vero e lo scetticismo, la vita secondo Dio e la vita secondo l'uomo, l'umiltà e l'orgoglio, la castità e l'oscenità, l'amore e l'odio, l'unione e la discordia, la civiltà e la barbarie. Ma poichè la massima parte degli uomini si barcamena tra il bene ed il male, in mezzo a' detti estremi, cioè tra il vero e la sua negazione, vedesi una tendenza a confondere la verità e l'errore, il divino e l'umano, la onestà e ciò che piace, l'intelletto ed il senso, la Fede e il giudizio privato; e indi vengono le innumerabili forme delle superstizioni, de' sistemi erronei, delle arti che allettano i sensi, e delle false virtù.

L'uomo fu creato perfettibile, perchè innanzi alla mente gli fu messo un esemplare di perfezione infinita, la cui bontà e giustizia ricopiando egli in sè con arte amorosa, meritasse alfine di unirsi per visione con esso. Ma l'uomo, caduto dall'ordine primo, non ebbe più soltanto il carico di procedere dal meno al più di giustizia e di carità, sì anche quello di vincere il male. Or egli non poteva compiere da sè i due uffici; non poteva in alcun modo rispetto al fine sovrannaturale, perchè a questo non bastano le forze naturali; non poteva, se non in modo imperfetto anche nell'ordine della onestà naturale, tra perchè nasciamo con volontà libera sì, ma indebolita ed inclinata al disordine; e perchè la natura divisa dal fine sovrannaturale, a cui direttamente venne creata, rimané cosa monca ed inferma. Quindi negli uomini non avevasi più la ragione del migliorare, ma del peggiorare; dacchè, come dimostrano l'esperienza e la storia, gl'individui umani ed i popoli, se datisi al male, cadono di male in peggio. Come dunque si spiega la conservazione e lo svolgimento della Fede, della scienza e della civiltà morale, materiale e politica, ossia la durata ed il progresso della città di Dio pellegrina sulla terra in mezzo alla infedeltà, agli errori, alla barbarie, ad una civiltà tutta di senso e di superbia, in mezzo alla città del mondo? Ecco un racconto che chiarisce ogni dif-

ficoltà: caduto l'uomo nel male, Dio gli rivelò la pena già minacciata, e che doveva essere comune a tutti gli uomini, cioè la morte; e morte in senso compiuto, la qual è separazione del corpo dall'anima, e dell'anima da Dio. Pure nel medesimo istante Dio rivelò all'uomo, che verrebbe a suo tempo il verbo divino, che fatt'uomo, sarebbe mediatore fra l'uomo e Dio, e che, come creò l'uomo, così lo avrebbe redento con efficacia di nuova creazione, per cui l'uomo vecchio si rinnovasse. Allora per mezzo del riparatore, l'anima umana santificata si leverebbe con esso al suo fine, e santificato il corpo, risorgerebbe con esso a vita eterna. Questa mirabile storia, benchè piena di misteri da un lato, splende dall'altro d'evidenza e di bellezza infinita; e quantunque arcana, spiega mille misteri, lo che non potrebbe fare l'errore. Se l'uomo non ha in sè stesso la ragione del proprio essere, ma l'ha in un principio, ch'è fuori di lui, e se viene da ciò, ch'egli non abbia nemmeno in sè la ragione del suo compimento o fine, ma il suo fine s'unifichi col suo principio, conséguita ch'e' non possieda neppure la ragione di mezzo per giungere dal principio al fine; perocchè la natura dell'operare risponde alla natura dell'essere, il quale non avendo proporzione col suo principio e col suo fine, non può altresì con l'opere proporzionarsi al fine medesimo. E poichè a Dio non può pareggiarsi che un atto divino, s'arguisce che il mezzo per giungere a Dio voglia essere Dio stesso cooperante nell'uomo. Pertanto, allorchè l'uomo si divise da Dio, divenne incapace d'arrivare al fine; e indi procedeva la separazione perpetua dal bene, e il disordine, ch'essendo divisione, terminava con la morte cioè col rompere l'unità dell'essere umano. E la morte, benchè naturale, non era conveniente al sovrannaturale ordinamento dell'essere nostro, perchè l'uomo intero, anima e corpo, nella sua innocenza e santità interiore, pensava, amava ed operava per un fine immortale. Anzi, fatto impossibile all'uomo il conseguimento del fine, mancò la ra-

gione d'esistere alla specie umana; perchè nel fine sta la ragione della esistenza; laonde il fatto, che a Dio non piacque d'impedire le generazioni dell'uomo, involge la graziosa volontà di ristorarle. Però scrive Sant'Agostino, interpretando le parole del Salmo: *Non enim vane constituisti omnes filios hominum: — Se non fosse stato un figliuolo dell'uomo.... pel quale venissero liberati molti uomini, tutti i figliuoli degli uomini sarebbero stati fatti invano*: (*De Civ. Dei*, XVII, 11.) Tuttavia il ristoramento voleva salve le ragioni della giustizia, perchè la giustizia è immutabile; chiedeva cioè la riparazione, la quale si compie, sia con la pena, perchè il male conséguita naturalmente al male, e sia con la volontà mutata dal male in bene, perchè questo è ritorno all'ordine. Vedesi chiaro per altro, che una riparazione, la quale riordina l'uomo, inchiude la ragione di mezzo al fine; e poichè l'uomo non possiede, come vedemmo, questa ragione, traesi, che non avesse nemmanco la potestà di riparare al male; e pure conveniva che la natura umana violatrice del bene soddisfacesse da sè alla giustizia. Dunque il mezzo del ristoramento doveva essere umano del pari e divino, la volontà dell'uomo e la volontà di Dio, la natura umana e la natura divina; ed ecco il verbo Uomodio, congiungimento tra Dio e le creature, il Mediatore. Mistero; dicono i razionalisti. Sì, mistero, ma quando mai le cose più manifeste parvero tanto belle e ragionevoli com'esso? E che doventano i sistemi filosofici dell'uomo, paragonati a quel sistema tanto immenso, e tanto congiunto in ogni sua parte, concepito prima nella mente di Dio, e poi raccolto al possibile dalla mente nostra per la contemplazione delle opere di Lui? Indi si capisce tutta la storia del genere umano, passata, presente e futura, mondana e oltramondana; sì, tutto si spiega con questa indivisibile unione di verità razionali e misteriose, di ragione e di Fede; e chi vuol dividere l'una dall'altra, resta nelle tenebre. Però la Filosofia e la Teologia possono distinguersi, ma non separarsi; e ambe-

due costituiscono la scienza prima. E per fermo, dalla storia divina della creazione, della caduta, e della redenzione, si esplica con evidenza la origine del bene e quella del male; e l'origine diversa di due religioni, una data da Dio, l'altra inventata dall'uomo; e l'origine di due scienze, l'una secondo Dio e la ragione, l'altra secondo l'arbitrio umano ed il senso; e di due vite, l'una secondo giustizia, l'altra secondo ciò che piace; e di due popoli, o di due città, l'una dell'amore, e l'altra dell'odio, cioè dell'orgoglio, della sensualità e della ferocia. Ma queste due generazioni d'uomini, benchè disgiunte, son ordinate da Dio ad un medesimo fine; perchè l'uomo, quantunque libero, non può impedire il disegno di Dio; e però la gente malvagia serve al fine del popolo santo. Studiando nella storia vediamo gli stessi delitti essere occasione di bene; come n'è testimonio perenne il patibolo di Cristo. Lo che dimostra il reggimento divino; perchè tra bene e male non può correre attinenza: e ad ordinarli si richiede un principio supremo, che governi le cose contrarie, e le diriga ad unità.

Fra' due popoli corre una doppia diversità; dall'una parte l'unità, dall'altra la divisione, là un progredire di bene in meglio, qua un retrocedere di male in peggio; e l'accordo sta in ciò, che la divisione muove i buoni a stringere di più l'unità, e che gli errori ed i mali crescenti eccitano a scoprire nuovi aspetti del vero e ad operare maggiori virtù. Lo che si cava dalla storia di tutti i tempi, e si prova con la ragione. Il progredire consiste in un perfezionamento che di grado in grado avvicinasi quanto può, ad un fine di molta eccellenza; e però, se la facoltà del perfezionarsi è indefinita, e se il termine è infinito, il progredire riesce indefinito. Il retrocedere sta in un difetto crescente, che si allontana dal fine vero per avvicinarsi ad un termine falso, o disordinato. Or bene, si avvera ne' giusti 'l primo caso, ne' malvagi 'l secondo: perocchè i primi e per le facoltà indefinite dell'intendere e dell'amare,

e pel termine loro infinito, ch'è la verità ed il bene, tendono indefinitamente verso di quello; ma i non giusti, procedono verso un termine contrario, cioè verso ciò che piace a' loro appetiti, e però si discostano sempre più dal segno. E inoltre il fine de' buoni è unico, perchè la verità sostanziale ed il bene sostanziale è Dio, e però tra le facoltà interiori dell'uomo, e nelle attinenze reciproche de' giusti si produce l'ordine, o l'unione; ma il fine dei malvagi è moltiplice, perchè messo nel contentare le voglie dell'appetito con le cose finite, e quindi accade un disordine nelle facoltà dell'uomo, e ne viene la discordia degli uomini tra loro. Ma come i cattivi non giungono quasi mai a tanta perversità, che non ritengano qualche abito, o almeno qualche atto di virtù naturale, perchè la natura in sè è buona; così i virtuosi, perchè la natura è difettosa, non arrivano mai a tanta bontà, che non mostrino qualche difetto, e non abbiano necessità d'eccitamenti ad opere egregie; e questi vengono loro segnatamente dalla guerra de'loro nemici, che lor sono nemici, perchè odiano il bene e chi lo fa. S'arguisce pure da tali premesse, che nell'indietreggiare degli individui e della specie rispetto al bene supremo, possono accadere perfezionamenti particolari rispetto a beni secondarj; quantunque il perfezionarsi non duri, perchè non è ordinato all'ultimo fine; e il fine ultimo è sempre la ragione suprema d'ogni ordinamento, e però di ogni perfezione durevole. E così nell'avvantaggiarsi dell'individuo, e della specie si possono dare peggioramenti particolari e temporanei, che tuttavia finiscono in una perfezione maggiore, se dura l'azione divina, e la cooperazione dell'uomo. Leggasi la storia reale di tutti i tempi, ed avremo la conferma di questa storia ideale. Si paragonino gli eroi d'Omero, benchè non ottimi davvero, con la Grecia cadente, e i primi Romani con gli ultimi, e si avrà certissimo argomento, che il genere umano nel paganesimo peggiorava; si guardi alla civiltà cristiana, che si propaga in mezzo a'contrasti d'ogni maniera, ed arguiremo che

il genere umano per opera immediata o mediata della chiesa va migliorando. Il paganesimo condusse molti popoli alla barbarie ed allo stato selvaggio; ebbene si rechi un solo esempio di popolo, che rimanendo cristiano, sia cessato d'essere civile. Come si spiegano questi fatti? Per Iddio non avvi tempo; e però il Redentore si levava, come segnale, nel mezzo de' secoli, affinchè a lui venturo, od a lui venuto guardassero i giusti; e l'azione divina, universale, riparatrice del verbo, ne' secoli anteriori al Cristianesimo preparava la pienezza de' tempi, cioè il momento della venuta opportuna secondo la totalità del disegno divino, e dava e conservava la Fede in un Dio creatore e salvatore; e ne' secoli posteriori risarciva con un corso perpetuo di Provvidenza l'unità interiore dell'uomo, cioè l'accordo del senso con la ragione, e della ragione con Dio, e della ragione con sè stessa; e ricomponeva l'unità della Fede, l'unità della scienza, l'unità della famiglia umana, e la civiltà, che consiste veramente nel volgersi di tutte le forze al bene comune. Che meraviglia, se a tutto questo abbisogni un' azione divina; quando il principio, ch'è la creazione, ed il fine, ch'è il possesso del bene, son pure sovrannaturali? Nè i fini naturali, che certo si distinguono dall'altro, di per sè sono perfetti, ma sì difettivi; e non convenienti da sè soli alla natura umana, e però non capaci, nè di fermare l'uomo nel bene, nè di farlo beato.

Questo cenno di Filosofia cristiana della storia, ci fa intendere la storia della Filosofia, cioè ne porge le ragioni intorno all'origine ed alla natura del filosofare pagano, e di quello cristiano. E valga il vero; la materia della Filosofia comprende Dio, l'universo e l'uomo considerati nelle loro attinenze universali; e Dio è il sommo punto della scienza, perchè prima cagione di tutte le cose. Laonde, poichè il disordine umano divide da Dio la volontà, ch'è la ragione pratica, e indi si divide da Lui anche la ragione conoscitiva; arguiscesi che la Filosofia pagana nella sua prima origine nasce

dall'avere abbandonate le genuine tradizioni della Parola rivelata per la licenza del senso privato. Insomma le prime sètte filosofiche son eresie. Quando l'uomo volle indagare di suo, se sia e che sia Dio e la primiera causa del mondo, anzichè trovare con la mente le ragioni della Parola *creduta*, allora si generò la Filosofia eterodossa. Per lo contrario, dacchè la mente umana cercò le ragioni delle verità rivelate, per dimostrare quel ch'è dimostrabile, e per difendere almeno quel che non è dimostrabile, allora sorse la Filosofia ortodossa. In queste due Filosofie (benchè la prima si dica tale impropriamente) si avverano le due note di contrarietà, le quali scorgeremo in genere ne' due popoli della terra, in quello cioè che vive secondo l'uomo, e in quello che vive secondo Dio. La Filosofia eterodossa *peggiora* sempre, perchè lascia l'unità e tende alla *divisione* del moltiplice: l'altra si *avanza in meglio*, perchè sempre più avvalora la propria unità, e conosce nuovi aspetti delle relazioni universali del moltiplice coll'*Unità* suprema. Ma come il recarsi della prima da uno stato ad un altro peggiore, non toglie di quando in quando un certo immegliarsi, così il procedere della seconda da una perfezione ad un'altra non impedisce talvolta qualche detrimento. E come delle due città, i malvagi non piombano tosto nella negazione d'ogni verità e d'ogni bene, ma cominciano dal confonderli coll'errore e col male; così nella Filosofia eterodossa si principia dalla confusione del divino coll'umano, e poi si precipita nel materialismo, nel dubbio e nel nulla. E come finalmente nel genere umano i mali, gli errori e le divisioni eccitano i buoni a più alti beni, a maggiori verità, a più amorosa unione; così nella Filosofia la guerra dei sofisti fa prendere vigore nuovo alla sapienza cristiana.

Entriamo un po' più nei particolari. Dall'abbandono della Fede, nacquero le false religioni, le quali hanno di necessità una doppia origine, fantastica o popolare, e filosofica o sacer-

dotale. L'una e l'altra s'assomigliano nel mescolare il divino col naturale, e più strettamente il divino coll'umano. Tal somiglianza deriva dalla natura della lor causa comune, ch'è il peccato; il quale consiste nel preferire i beni finiti all'infinito, ed è però virtualmente panteistico. Anzi quando l'uomo si sottrae all'ordine della legge naturale e rivelata, prepone in sostanza la volontà propria alla giustizia, e però qualunque peccato muove da superbia; e la superbia, almeno virtualmente, considera quasi l'uomo come principio di sè stesso, e fa sì che noi desideriamo di piacere piuttosto a noi, che a Dio; e quindi 'l peccato è un antropomorfismo almeno in potenza. Lo che risponde al racconto de' libri santi, ne' quali è scritto, che Satana tentò i primi uomini per la superbia: *Sarete come Dii.* E io diceva che la confusione tra il divino ed il naturale mette più propriamente alla medesimezza del divino coll'umano; giacchè l'uomo levato in orgoglio, come finge Dio a immagine della natura, così finge tutta la natura a immagine di sè stesso. Pertanto in ogni religione falsa, benchè vi si adorino, o gli astri, o il cielo, o il tempo, o la natura universale, nondimeno s'acchiude sempre l'antropomorfismo, perchè vi s'immagina la essenza della divinità secondo la nostra fantasia, o secondo il nostro modo astratto di concepire, o secondo l'essere dell'anima nostra e del nostro corpo. Il qual vizio si contiene in ogni sistema più elaborato di panteismo; non escluso per fermo quello degli Egeliani. Della qual verità troviamo confronto nella Scrittura, e ne' Padri; perchè Sant'Agostino parlando de' filosofi pagani, i quali negavano che con la creazione potesse reggere la immutabilità eterna di Dio, dice: « E si verifica in loro ciò che » scrisse l'Apostolo: *paragonandosi a sè stessi, non intendono:* » imperocchè dall'accadere in essi, che a fare una cosa » nuova e' la facciano con nuovo consiglio (poichè recano in » sè menti mutabili), per certo, se pensano tal essere Iddio, » il quale è inescogitabile, non pensano già Lui, ma sè in-

» vece di Lui, e paragonano non Lui a Lui, ma sè a sè stessi. » (*De Civ. Dei*, XII, 17.) Il popolo, non ricevendo più la sana dottrina, vede Dio in tutto ciò che ha del maraviglioso, e attribuisce alle cose un' anima somigliante alla propria, e tutto concepisce a norma di fantasia. Per lo contrario ne' sacerdoti, ne' padrifamiglia, ne' patriarchi, o primi capi delle genti, cessata la obbedienza dell' intelletto a Dio, sorse il desiderio di spiegare da sè l'arcano della natura divina, e di formare, valendosi in parte delle tradizioni, nuovi sistemi religiosi. Però io chiamava filosofica questa origine delle religioni; perchè la è derivata dal bisogno di cercare con la ragione la natura di Dio, dell' uomo e del mondo e delle loro relazioni, quando venne smarrito il vero senso della Parola divina. Le religioni popolari e le sacerdotali adunque, sebbene si ragguaglino nel mettere alla rinfusa Dio e l'uomo, si differenziano almeno in parte per la origine, dacchè l' une son partite dalla fantasia, e le altre principalmente da una indagine della ragione. Diversificano ancora per le loro tendenze, giacchè la religione popolare, nata dal senso, tende alla moltiplicità e corporeità degli Dei, e le religioni filosofiche alla unità astratta della sostanza. Questo divario per altro non fa sì che in forza del lume naturale e della tradizione, non conservino i miti popolari il concetto d' un Dio supremo in mezzo alla moltitudine degli Dei, e che nelle religioni sacerdotali non s' acchiuda il germe d' un moltiplice diviso e disordinato; il qual germe si svolge alfine in un vero politeismo. Quindi vediamo da una parte il politeismo volgare, e dall' altra il panteismo e il semipanteismo; e se in una religione falsa scorgesi un sistema qualunque di concetti, la origine di essa non vuol reputarsi tutta popolare, ma filosofica; e se all' incontro vi manca ogni legame di credenze e d' idee, il culto si ha da stimare derivato dalla fantasia del popolo. Indi procedono la dottrina riposta o acroamatica, e la palese, od essoterica, l' una propria dei sacerdoti e dei sapienti, l' altra del volgo.

Fra la religione popolare e la filosofica corre in principio molta differenza, ma non opposizione, imperocchè, mentre si conserva in fiore l'insegnamento sacerdotale, la fantasia del popolo si accomoda alle dottrine di quello; ma nell'andare del tempo prevale il senso e l'affetto privato al sistema comune, e quindi si corre ad inimicizia. Fra le genti, ove l'autorità religiosa si mantiene per forza, apparisce tuttavia la contraddizione predetta nel segreto assoluto delle dottrine riposte, come nell'Indie: ma tra le genti che, per essere commercianti e libere, si sciolgono da ogni autorità di casta, dapprima le religioni sacerdotali si rifuggono nei *Misteri*, e poi anche questi vengono a mancare, e non resta che il politeismo; sicchè, quando alcun filosofo tenti di ritornare alle tradizioni prime, si tassa dalle plebi d'ateismo, o s'esilia, o si perseguita in molti modi, come ce n'è testimonio la Grecia. Segue da tutto questo, che si le religioni filosofiche, e si le popolari *deteriorano* sempre più *dividendosi* fra loro, e *dividendo* in una moltiplicità confusa l'ordine delle cose. Di fatto la superstizione de' popoli, perchè germinata dal senso, cade a poco a poco nel materialismo più sciolto da ogni unità; onde le storie ci mostrano le genti che dall'adorazione degli astri passano a quella de'morti, e a quella degli animali, e delle statue, e dei feticci, Dei affatto privati e casalinghi; sebbene un concetto di spiritualità si conservi sempre nella credenza d'un che di divino nascosto negli oggetti adorati e negli idoli stessi. Si notò inoltre che le religioni popolari si separarono dalle sacerdotali. E queste, benchè muovano dalla nozione astratta della sostanza unica, nondimeno, come se n'ha indizio tra gl' Indiani e tra' Cinesi, scendono al sensismo, e indi al naturalismo, cioè alla moltitudine confusa degli atomi; perchè sono viziate dall'errore di giudicare della natura eterna secondo i fenomeni dell'anima nostra. Ed è chiaro poi, che le forme di tali credenze si moltiplicano e si sparpagliano all'infinito.

Dalle religioni filosofiche nascono i sistemi filosofici eterodossi, allorchè la ragione non del tutto si divide dalle credenze, ma pure se ne distingue in modo preciso. Le religioni sacerdotali, o come dicon oggi, la sapienza teologica, benchè si discosti dalle pure fonti della Parola di Dio, tuttavia tien fermo alcune tradizioni, e le rispetta come principj di Fede, e di scienza teologale, per lo che questa prende la forma di commentarj a' libri religiosi, com'è tra gl' Indiani la interpetrazione dei Veda. Ma poi la ragione, benchè veneri più o meno le credenze, stabilisce principj affatto distinti da esse, e cammina con metodi del tutto proprj. Nelle sètte filosofiche pagane si riscontra il medesimo corso retrogrado, e il medesimo fine delle sètte religiose. La Filosofia, od abbia forma teologica, o forma speciale, va in cerca dell' *unità*, la quale sia ragione *universale* dell' *essere*, del *conoscere* e dell' *operare*. Questa è natura della mente, che nella scienza vuol imparare l' ordine delle cose e dei concetti, e l' ordine non può concepirsi mai senza unità. Ma nondimeno, poichè l' origine delle false filosofie sta nel disordine, che rende infedele l'intelletto a Dio, e il senso all' intelletto, conséguita che l' unità di quelle sia un'unità erronea, cioè un confondimento delle cose più disparate. Indi accade che già nell' uno universale delle sètte si contenga il seme della moltiplicità senza unità. Di fatto la vera unità universale consiste nel saper dare la ragione di tutto ciò che è, o si pensa o si fa; ma il panteismo, qualunque ne sia la forma, non può spiegare il molteplice, perchè nega la causa creatrice; e quindi la moltiplicità non avendo in quel sistema una ragione unica e suprema, si rimane disgiunta e disordinata. Come possono mai dall' Emanatismo assegnarsi le ragioni delle sostanze emanate, se la sostanza prima è infinita e perfetta, e però semplice, indivisibile, indefettibile? Come porgerà la ragione degli accidenti del mondo il panteismo reale, fingendoli modi degli attributi eterni, ch' essendo attributi d' una sostanza perfetta, non ammettono moltiplicità di sorta nè ac-

cidente alcuno? Il panteismo ideale si risolve per disperato a negare ogni moltiplicità; ma le apparenze come fenomeni ed illusioni, le accetta; benchè non possa dire qual sia la cagione di tante vuote parvenze nel seno dell'Idea eterna. Però, così negl'Idealisti antichi, segnatamente negli Eleatici, come in quelli moderni, massime negli Egeliani procreati dal Kant, od avvi contraddizione tra la verità in sè e ciò che ne apparisce, lo che produce lo scetticismo; o posta la detta contraddizione, si tenta di risolverla coll'affermare unificate tutte le contraddizioni; lo che per altro non toglie che questa pretesa unità non sia sempre un accozzo discorde pregno di dubbio e di negazione. Laonde quelle Filosofie riescono divise in sè stesse, e tra loro; e se ne generano mille sistemi o sètte diverse e contrarie. E nondimeno la Filosofia pagana, benchè sofistica essenzialmente, può chiamarsi non sofistica sinchè mantiene un'ombra d'unità e d'universalità, e qualche osservanza delle tradizioni sacre; ma sofistiche in tutto son quelle sètte, che tirando da' falsi principj tutta la malizia delle conseguenze, negano affatto ogni unità dell'ordine ideale e reale, e si appigliano al sensibile ed al piacere, od impugnano ogni verità. Le quali conseguenze scaturiscono veramente dal vizio panteistico; perchè, tolta via la causa creatrice, è messa da parte la ragione dell'universo, vale a dire è negato in sostanza Dio, e quindi la verità ed il bene.

Vediamo com'esplicavano i Pagani la prima causa dell'essere. Il male è disordine; e poichè l'ordine tutto quanto scende da Dio creatore, segue che l'effetto prossimo del male sia d'oscurare il concetto di creazione, e indi l'avviluppamento della nozione di Dio con quella del mondo. Avvenuto quest'accozzo mostruoso, la scienza, bisognosa d'unità, tenta nuove strade per giungere al primo principio ed all'ultimo fine. Quale strada? È naturale; spiegare l'ordine delle cose tutte secondo il modo delle cause finite, e singolarmente secondo il modo d'operare dell'anima; e ciò per due motivi.

Il primo si è l'offuscamento della idea di causa sostanziale, sicchè viene a primeggiare il concetto delle cause modali; il secondo, l'orgoglio dell'anima, che non più ordinata a Dio, si compiace di sè, e fa di sè principio e criterio e legge a sè stessa ed alle cose. E però la nozione medesima delle cause modali si guasta; perchè non puoi capire il vero lor modo d'operare, se non intendi la loro dipendenza dalla causa prima. Ma poichè d'una prima causa viene il bisogno per esplicare l'origine degli enti, e l'ordine loro, e le lor operazioni, ed i loro fini, e poichè ancora negli esordj del filosofare vive tuttora, sebbene non sano, il senso religioso; accade che, confuso l'ordine logico astratto con la realtà, s'immagina una sostanza unica, la quale, a mo' delle sostanze create, si svolge all'indefinito, ovvero con certi giri e ritorni, in altre sostanze, e in forme, modi ed accidenti moltiplici, passando sempre dal men determinato al più determinato. Da ciò si spiegano le principali teoriche delle più antiche filosofie. Confuso ciò ch'è per essenza, con ciò ch'esiste per via di partecipazione, conséguita che Dio non si distingua più dal mondo per modo da non potersi annoverare tra i generi e le specie, ma doventa il tutto, cioè il diomondo, *il teocosmo*; e allora l'universo è Dio, perchè è tutto, e Dio è l'universo, perchè è tutto. Si procede da quei filosofi per via di somma, quando invece Dio non può entrare nella ragione di quantità, perchè non è finito. Dio, per gli antichi, è la somma totale delle cose. Laonde per costoro nulla può cominciare ad esistere, perchè già tutto esiste; e nulla di sostanzialmente nuovo è possibile, perchè nulla si può aggiungere al tutto. Però le nozioni d'infinito e di finito si mischiavano e s'alteravano stranamente. L'infinito non era per gli antichi l'ente senza limiti e senza difetti, o l'atto essenziale dell'essere ch'è da sè e di sè e per sè; ma si concepiva come potenza di svolgersi e di modificarsi senza termine stabilito; ed il finito non altro era che il determinarsi dell'infinito. L'infinito adunque

era l'indefinito, l'indeterminato; e l'imperfetto e il finito invece, il definito, il determinato, il perfetto; lo che s'avvera nelle teoriche indiane, pitagoriche, ioniche ed eleatiche. Ma d'altra parte il finito di per sè non si ammetteva come sostanziale, sì come un modo dell'infinito o indefinito; e quindi veniva a perdere ogni pregio, e, con assurda ma necessaria contraddizione, chiamavasi il non ente, il non intelligibile, l'apparente. Per la qual dottrina, lo scetticismo s'acchiude più o meno rispetto al conoscimento umano, in tutte le sètte panteistiche più antiche. Nè meno strano ne usciva il concetto di causalità; il quale, o sia di causa sostanziale, o sia di causa modale, involge pur sempre l'idea di sostanza o di modo prodotto dal nulla; col divario che nella produzione delle sostanze la potenza che produce non è identica a ciò ch'è prodotto; mentre nella produzione dei modi, questi già risiedono nella potenza che s'attua in essi. Ora, i filosofi antichi, negando la produzione *ex nihilo* delle sostanze, pensavano la causalità come lo sgomitolarsi successivo d'una potenza indefinibile, oscura, non intelligibile e non esauribile; la quale attuazione s'opera in virtù d'una potenza attiva che non è sostanzialmente fuori di lei, e che l'attua, come il pensiero viene attuato dalla potenza dell'anima. Laonde, per un errore d'astrazione e di fantasia, essi da un lato ponevano il nulla come potenza, e l'essere come virtù primitiva; il qual errore ricomparve coll'Hegel, e si trova espresso ne' sistemi indiani e cinesi. E veniva da ciò la distinzione fatta dagli antichissimi filosofi dell'attuale e del potenziale, del Dio maschio e del Dio femmina, del principio che fa, e del principio che soffre, di Dio e della materia. A loro non mancava una qualche notizia del sovrannaturale e del naturale, ma li volevano esplicare con l'immedesimarli essenzialmente; dacchè per essi 'l sovrannaturale era il sostanziale, il potenziale, la virtù immanente; ed il naturale era la successione dei fenomeni; e in ciò si riscontravano con

le religioni popolari, tanto facili a indiare gli uomini e le cose, ed a vedere per tutto un prodigio. Nel detto modo adunque le teoriche pagane più vecchie spiegavano l'essere delle cose, o l'ordine della realtà. Esse valevansi d'un assioma di senso comune, *ex nihilo nihil fit;* ma lo frantendevano, perchè secondo quel principio nessuna cosa può cominciare ad esistere senza una causa; ma e' non dice che alcuna cosa non possa principiare ad essere, e che prima d'essere non sia nulla.

Davansi inoltre gli antichi a spiegare il primo principio e l'ordine del conoscere. Il primo principio del conoscere è quel criterio sommo o quella regola eterna che produce il conoscimento degl'intelletti finiti, e da cui essi dipendono, comecchesiasi, in ogni loro giudizio. Il primo principio è la Verità sostanziale. Ed anche qui la ignoranza della causa prima recò i filosofi ad un viluppo di cose disparatissime. L'ideale per noi si distingue dal reale; ma quello non può esistere in aria, e però ci è forza d'ammettere un sommo principio, in cui l'ideale ed il reale s'unifichino essenzialmente. Inoltre l'ideale distinto dal reale rappresenta la possibilità logica delle cose; ma il possibile sarebbe impossibile, se non esistesse nulla di reale; e però bisogna presumere che il possibile infinito sussista fontalmente in un ente reale infinito, il quale sia intelligibile in sè, ed in sè veda la possibilità di creare le cose che in modi finiti ne imitino le perfezioni. Insomma, senza la potenza creatrice non si darebbe l'ideale, e senza l'ideale non si darebbe creazione. Concepita poi in questa guisa la causa intelligente creatrice, si concepisce bene pur anco, ch'essa può creare degl'intelletti simili ad essa, benchè finiti, i quali nell'opere di lei vedano imperfettamente gli archetipi eterni, e astraendoli, vi sappian distinguere l'ideale dal reale, e il possibile dall'attuale. Ma invece, negata o corrotta la nozione dell'atto creativo, e posto che nulla può cominciare ad esistere; perchè tutto esiste, conséguita che si neghi 'l possibile, cioè l'ideale, e che più

non si distingua l'essenza logica delle cose dall'essenza reale, o sostanza, e che l'una s'identifichi coll'altra. Insomma ciò che noi pensiamo dell'Ente assoluto, in cui l'idea e la realtà formano una unità indivisibile, costoro pensano di ogni cosa, perchè, secondo loro, tutte le cose son l'Ente. Tal mischiamento poteva farsi e si faceva in due modi: o movendo dalle cose reali per giungere al nostro pensiero, o movendo da questo per giungere a quelle. Nel primo caso s'immagina che le cose sieno un pensiero reale e divino, il quale si ripete dentro di noi, perchè noi e le cose siamo parti del tutto; e intanto noi le possiamo conoscere, inquanto il principio conoscitivo acchiude in sè tutti gli elementi delle cose reali; od almeno è parte dell'elemento primo e divino, in cui si trasformano tutti gli elementi della natura. Ecco le nozioni dell'anima e del conoscimento secondo la scuola ionica; ed ecco l'origine degl'idoletti di Democrito. Nel secondo caso si finge che il nostro intendere sia insieme ogni realtà, perchè svolgimento del pensiero divino; e però vien creduto che tutto l'ordine dell'universo si generi e si determini, come il nostro pensiero deriva la notizia dei particolari dall'universale; ed ecco il panteismo eleatico. L'un sistema inclina al materialismo, benchè metafisico, l'altro cade nell'idealismo. In ambedue si pone il divario tra il pensiero umano e la verità eterna; e vuolsi spiegare con l'identità iniziale dell'uno e dell'altra, perchè il sostanziale e potenziale è divino, lo svolgimento è modale, o determinazione del pensiero eterno. Però quei filosofi dánno a tutte le cose almeno un'ombra di ragione, perchè in tutte le cose ha il divino; e il pensiero nostro non è per essi che la manifestazione più alta della ragione sostanziale. E' volevano dimostrare la medesimezza dell'ideale col reale per mezzo d'un assioma di senso comune, cioè che il simile si conosce per via del simile. Ma non s'accorgevano che questo dettato, mentre inchiude la necessità della rappresentazione ideale, non esclude tuttavia il di-

verso modo d'esistere nel concetto e nella cosa concepita, perchè simile non significa punto assoluta identità.

Occorreva inoltre d'investigare il principio supremo dell'operare umano. Il principio dell'operare è l'ultimo fine, perchè l'operazione dipende dal fine che proponesi l'operante, e massime da quello a cui si ordinano tutti gli altri fini. Ma perchè venga concepito a dovere l'ultimo fine, è necessario conoscere la prima causa e la prima verità, cioè la prima causa intelligente e creatrice. Di fatto, l'ultimo fine per noi è quel primo fine che si propone la causa nel causare. Laonde il primo principio dell'essere, cioè la causa creatrice, e il primo principio del conoscere, cioè il primo criterio, ci abbisognano ad ogni modo per capire l'ultimo fine. Ma i pagani non avevano il vero concetto del primo principio dell'essere e del conoscere; e però non coglievano il concetto vero del fine supremo, o del primo principio dell'operare. I filosofi pagani si addavano, che il fondamento della sapienza sta proprio qui: trovare la regola somma del conoscere e dell'operare; come si vede in Cicerone, il quale dice: « Perocchè due cose sieno massime nella filosofia; il giudizio » del vero e il fine dei beni; nè si possa dare sapiente che » o ignori l'inizio del conoscere, o l'estremo dell'appe- » tire. » (*Lucull.*, IX.) Il fine dell'operare si fa legge per l'uomo, vuoi nell'ordine della giustizia, o vuoi in quello della felicità; perchè la felicità si dee volere per l'ordine delle cose, ossia pel fine intrinseco della natura. Il qual fine è legge, verità e causa; legge per la volontà, verità o ragione per la specie, ossia pel concetto delle cose, causa pel modo loro d'esistere e per la loro sostanza. Pertanto rimanendo scura ed erronea la notizia della causa e del vero supremo, doveva serbarsi ignota la vera legge sostanziale della giustizia e della felicità. E perciò, benchè gli antichissimi soli giungessero a stabilire che l'ultimo fine è Dio, e benchè i sistemi indiani e pitagorici contengano belle dottrine su que-

sto punto; tuttavia per essi Dio non è già supremo fine d'unione, ma d'assorbimento, o d'identità. Quei dotti adoperavano l'assioma, che il principio è identico al fine; e poichè il principio delle cose tutte è l'unica sostanza da cui esse emanano, od in cui esistono, come modi passeggieri di determinazione, se ne inferiva che tutto ciò ch'esiste si perde all'ultimo nella sostanza divina. Indi si capiscono le dottrine indiane dell'annientamento, che non è già di sostanze, ma di fenomeni e di modi. L'assioma usato da quel panteisti, se viene applicato all'uomo, significa che l'ultimo fine di lui sia il ritorno al suo principio; ma non involge il concetto della medesimezza; chè anzi, ove le cose sieno identiche, torna contraddittorio il parlare di principio e di fine.

Questo vecchio panteismo non solo si divise in sè stesso per le moltissime opinioni a cui dette origine; ma terminò altresì ne'sistemi eterodossi sofistici, i quali non hanno più nessuna unità e universalità, nemmeno falsa ed astratta, anzi la negano di proposito; e non osservano più le tradizioni sacre e i dettami di senso comune, anzi fanno professione di contrariare le une e gli altri. Così nell'India e nella Cina il misticismo eccessivo finì col sensismo e col materialismo di molte sètte; e nella Italia e nella Grecia, le quali più dell'Oriente si erano date ad un filosofare distinto dalla teologia, pullularono dalle scuole pitagoriche ed ioniche i sofisti, che si piacevano d'impugnare ogni verità, e si gloriavano di sostenere con uguali ragioni le cose contraddittorie. Questa veramente era la distruzione d'ogni ordine e d'ogni scienza. Ma come non sarebbe venuto il disfacimento dalla confusione? Il panteismo è sostanzialmente sofistico, perchè riduce ad unità i contrarj; e però la sofistica non può chiamarsi in sostanza, che l'illazione di quello. La Grecia per altro non poteva durare allora in tanta miseria di scetticismo, tra per la natura viva di quella gente, e per l'operosità di quelle repubbliche, e per la bontà dell'essere umano, che non giace inerte nel

fondo dell'errore e del male senza varj tentativi di risorgimento, e infine per la memoria tuttora assai fresca della prima Rivelazione, e per la sanità di molti dettami del senso comune conservati nel comune linguaggio. Socrate di fatto si provò a restituire la sapienza col deridere l'orgoglio degli uomini che volevano saperne quanto Dio, e col raccogliere le tradizioni religiose, e le massime schiette e native del genere umano. Fu sentenza di Socrate, che ciascun Dio vuolsi onorare a quel modo ch'egli stesso avesse comandato d'onorarlo, ed è notorio che le dottrine socratiche, non solo nei concetti, ma ben anche ne' metodi e nelle parole tenevansi al popolare. Lo che recò ad un bene, e ad un male; a un bene, cioè a distinguere il mondo da Dio; a un male, cioè al dualismo non congiunto dall'idea di creazione. Laonde nel dualismo greco vedesi un miglioramento rispetto ai sistemi orientali e italogreci, ed anche un peggioramento. Il meglio consiste nel distinguere il naturale da Dio, e quindi svolgevasi di più la forma logica della scienza; il peggio, nel mancare l'unità universale che congiunge il moltiplice all'uno, la quale unità era falsa ne' sistemi anteriori, ma pure mostrava il tentativo di conseguire questo carattere della scienza. E badisi, che il danno valeva più dell'utile; imperocchè l'unità forma il sostanziale della Filosofia. Per questo lato adunque il dualismo greco riusciva più sofistico del panteismo orientale e italoionico; imperocchè il sofistico si ravvisa sempre nella divisione, e nella negazione dell'uno. E tuttavia le principali scuole socratiche, cioè la platonica, la peripatetica e la stoica, non le chiameremo sofistiche in paragone dell'altre sètte, le quali diedero nel sensismo, nel materialismo e nello scetticismo. Imperocchè Platone, Aristotile e Zenone, sebbene dualisti, si studiarono sempre di mantenere ogni verità, e di ricondurre il moltiplice all'uno per via di universale attinenza.

Come spiegare la relazione del mondo con Dio? A quei filosofi mancava il concetto di creazione; e però, com'accade,

tolsero sè stessi per criterio del tutto. Secondo loro, Dio non è il creatore delle sostanze, ma l'atto che informa la materia, come l'anima informa il corpo. Dio e il mondo formano un tutto, cioè il teocosmo, nella medesima guisa che formano un tutto l'anima ed il corpo. Ma non segue che si serbasse intatta la nozione della personalità umana; dacchè, sebbene l'uomo debba salire a Dio per la scala delle creature, nondimeno travisa lo stesso loro concetto, quando altera quello di Dio, prima cagione e prima ragione dell'universo. La qual verità fu intesa dal medesimo Platone, che per giudicare delle cose, ascende sempre all'universale e al divino; e il *conosci te stesso* di Socrate vuol togliersi non in senso prettamente psicologico, ma comprensivo, od ontologico, vale a dire: *conosci te stesso in te e nelle tue relazioni con Dio e con la natura.* Ma questi erano lampi di verità, i quali non bastavano a salvare dall'errore; avvegnachè non ci ha via di mezzo tra la causa creatrice e la modale, e non riconosciuta quella, bisogna cadere in questa, e cadendo in questa noi ne giudichiamo secondo ciò che più c'è noto, vo' dire secondo l'essere nostro; e l'antropomorfismo si cova ne' sistemi eterodossi meglio sfoggianti sublimità di speculazioni. Pertanto i dualisti Greci, volendo assomigliare la relazione di Dio col mondo alla relazione dell'anima col corpo, oscurarono l'una e l'altra. Da una parte videro che la soprеccellenza di Dio non comporta l'attinenza di azioni e di passioni, la quale corre fra l'anima ed il corpo e viceversa, e quindi [illegible] Dio com'atto supremo informatore dell'universo per via d'idee, o d'altri mezzi, o come causa finale, a cui tendono le cose, ma non passibile in sè; e dall'altra parte immaginarono una somigliante relazione col corpo, sicchè tutto quello ch'è animale o sensitivo, fosse materia o atto di materia, e tutto quello, ch'è razionale fosse realmente distinto dall'animale, ed emanasse da Dio. Per lo che tra la ragione dell'uomo ed il corpo negavano essi un'unione d'individua personalità; il qual errore non è soltanto pro-

prio di Platone, ma comune, come vedremo, a tutti i dualisti. E' presero il mondo allo stesso modo, cioè per un vasto animale, o informato da una mente emanata da Dio, o avvivato da Dio medesimo, com' anima della materia, benchè impassibile e razionale. Però a senso loro, il principio dell' essere è Dio, causa modale, il principio del conoscere è Dio, ragione emanatrice d' ogni ragione, il principio dell' operare è Dio, che riprende alfine le sue emanazioni. Le quali dottrine appariscono chiarissime negli stoici, velate in Platone dal dubbio socratico, e da' miti; dissimulate spesso in Aristotile, che più si ferma nella esperienza. Platone più degli altri si assomiglia alle teoriche orientali ed italogreche; Aristotile meno; gli stoici ritornarono in apparenza a quelle e segnatamente ad Eraclito, ma in sostanza se ne allontanarono sempre più. Nelle tre scuole predette avvi manifesto deterioramento. In Platone predomina l' universale, il divino, lo spirituale; in Aristotile il particolare, il naturale, l' animale; gli stoici finalmente caddero affatto nel panteismo psicologico, che fa di Dio l' anima del mondo. Però, come in Platone sovrasta la dialettica, che per lui spiega i contrarj con gli universali divini, in Aristotile primeggia la metafisica, che illustra le cose tutte con Dio atto formale eterno del mondo eterno, e in Zenone tiene il primo luogo la fisica, che parla dell' anima universale. Nel dualismo platonico già si scorge una moltiplicità di principj eterni senza unità; poi indietreggia, facendo prevalere il moltiplice stesso della natura al Creatore e provvidente, finchè con gli stoici non confonde il senso con la ragione, e mette in quello il criterio di verità. Indi una divisione esteriore di sistemi contro sistemi, perchè a' platonici contrastano i peripatetici; e agli uni ed agli altri gli stoici; e platonici, peripatetici e stoici si dividono anch' essi in molte sètte contrarie fra loro; benchè tutte portino il nome dello stesso maestro. Nè termina qui 'l regresso; ma sorgono col nome di socratiche diverse scuole affatto sofistiche, le quali

o negano la verità, o con Democrito fanno della voluttà il fine dell'uomo, ed altre forme d'errori, il cui carattere comune si è d'essere parziali, volgari, e nemici d'ogni universalità di scienza e di cose. I nuovi sofisti delle scuole greche ritraggono dagli altri, che vennero prima di Socrate, ma sono più funesti, perchè in essi la forma logica riesce più compita.

Come le religioni filosofiche del paganesimo vanno a terminare nelle superstizioni volgari sparse e disciolte, così avviene delle scuole filosofiche. Sul cadere della filosofia greca per fermo rimanevano a galla, più ch'altro sistema, gli epicurei, gli stoici, e gli accademici o dubitanti, e i primi e i secondi più che gli ultimi. Or bene, gli epicurei gratificavano alle plebi coll'ammettere l'esistenza degli Dei, forniti di lievissimo corpo immortale; e i severi stoici, come fece segnatamente Varrone, giustificavano le favole greche e latine con interpetrazioni di pantèismo.

Dal già detto si trae; che i criterj del filosofare pagano erano falsi, non naturali, o almeno alterati. Quanto al criterio interiore, ch'è l'evidenza della verità, e' si stende, non a'soli fatti dell'uomo, ma si ancora a tutte le relazioni dell'uomo stesso con la verità eterna e con la natura. Laonde il filosofo non può fare di sè la misura di tutte le cose. Il criterio psicologico adunque, preso da sè, è falso, panteistico, eterodosso. E noi vedemmo, che i pagani cadevano tutti più o meno in questo vizio; benchè solo Protagora osasse dirlo con termini precisi fra gli antichi, com'a' nostri tempi l'ha detto il Kant. E l'orgoglio impediva l'efficacia di quegli affetti semplici e nativi della verità e della virtù, da'quali prende tant'aiuto la ragione speculativa. Quanto poi a'criterj esterni, mancavano a'pagani l'autorità divina e l'autorità umana, non già in tutto, ma nella loro purezza. Le tradizioni religiose si corrompevano di giorno in giorno; e quindi non potevasi formare una tradizione costante e genuina di filosofi, ma ogni filosofo, quantunque reverente agli antichi, come Platone, si studiava

nel fare un proprio sistema, perchè gli falliva un sistema comune, che non s'era costituito mai in essere di scienza. Il senso comune poi tramandava di secolo in secolo le verità universali, ma frammischiate ad errori senza numero, sicchè troppo difficile riusciva a strigarle. Però gli antichi adoperavano i detti comuni, ma gl'interpetravano male, perchè le verità universali si congiungono tutte fra loro, e l'applicazione erronea d'alcune fatta dal popolo toglie il preciso senso dell'altre. Così i filosofi pagani ripetevano spesso il dettato *ex nihilo nihil fit*. Questo assioma non esclude, anzi manifestamente inchiude l'idea di causa. Ma qual è l'idea di causa? Ch'è la causa prima? I popoli pagani avevano l'idea di causa creatrice, imperocchè intendevano, che le cose cominciando ad esistere, cominciano dal nulla; ma l'applicavano male, perchè l'estendevano ad ogni apparenza nuova e modale. Però Lucrezio torna spesso a confutare questa opinione; e i suoi argomenti provano assai rispetto alle cagioni seconde, ma non provano nulla per la causa prima. Dal difetto di criterj certi veniva il difetto de' metodi. L'indagine umana in mezzo a tante passioni, a tanti errori religiosi, civili, domestici e individuali, in tanta sublimità di materie come poteva mettere a bene? Eppure il metodo pagano non poteva non essere inquisitivo, perchè a quei filosofi non soccorrevano dati sicuri per opera di rivelazione o d'educazione umana, o di natura schietta e non pervertita. Indi pullulava quella moltitudine di ricerche e di sistemi, dalla cui vanità stancati gli uomini, si finiva sempre nel dubbio. Nondimeno sarebbe ingiustizia negare agli antichi la lode di belle speculazioni; e noi allora daremmo contro agli stessi Padri e Dottori che ne fecero uso nella scienza cristiana. E davvero, se la natura di quei filosofi recava in sè una volontà inferma, era tuttavia natura umana e buona in sè stessa, e dotata d'ingegno meraviglioso; nè mai si spensero nel cuore dell'uomo gli affetti del vero e del bene; e nè mai del tutto s'ecclissarono le verità rivelate

e quelle di senso comune conservate nelle diverse lingue del mondo.

All'apparire della scienza cristiana non disparve tosto la pagana, anzi tentò di rifiorire con gli Alessandrini, e poi con gli Arabi; ma ne' loro sistemi già si sente l'efficacia del cristianesimo. Per esempio gli Alessandrini adoperano il concetto d'infinito al modo nostro, e non per indefinito, come i filosofi anteriori. Di quando in quando il paganesimo rinverdisce anche per opera d'uomini battezzati, perchè i germi di quello s'ascondono nelle male inclinazioni dell'uomo, e non termina mai del tutto la guerra del senso contro la ragione, e della ragione contro Dio e della ragione contro sè stessa. Però il cammino de' nuovi pagani è sempre eguale a quello degli antichi; si principia, vo' dire, dall'opporre la ragione alla fede, poi si confonde il divino col naturale e coll'umano, e poi si mette il senso al di sopra della ragione, e si cade nel sensismo, e ne' sistemi che fanno morta l'anima col corpo; e così negata ogni verità eterna si precipita finalmente nel dubbio universale o nel combattere la ragione con la ragione.

II.

Passiamo a dire della Filosofia cristiana. La Filosofia cristiana nacque dalla Fede, che investiga, ove si può, l'intelligenza delle cose credute, e nacque dall'intelletto che risale alla Fede. È assurdo dire che la scienza nostra si generasse dal dubbio o dall'errore, come la pagana; non dal dubbio, perchè i cristiani non dubitano mai delle verità che sono razionali insieme e rivelate; non dall'errore perchè anzi fin da principio combatte ogni sofisma. Bensì gli errori de' filosofi pagani, che inimicavano la Fede, porsero occasione a' Padri di cercare le ragioni di quelle dottrine, che sono dimostrabili, e che dimostrate rendon credibili le misteriose. E però Sant'Agostino, proponendosi di combattere le opinioni pagane intorno all'ul-

timo fine, dice che contro gl' infedeli vuol adoperare, non l'autorità divina, ma la ragione. (*De Civ. D.* XIX, 1.) E inoltre alcuni Padri vennero dalla Filosofia al Cristianesimo; e poi, come Giustino, applicarono alle verità razionali di quello i principj e i metodi della scienza per mostrare agli antichi compagni, che la retta Filosofia non allontana dalla Fede, ma vi conduce, e che la scienza pagana non può contentare l'intelletto ed il cuore, se non si compie nella sapienza di Gesù Cristo. Il progresso della nostra Filosofia risponde agli esordi. *il Cristiano crede e ragiona, ragiona e crede.* Tutto nell'ordine divino e in quello creato è pieno di relazioni; relazioni del mondo con Dio per la creazione e per la sua provvidenza, relazione delle cose fra loro, relazioni di Dio stesso in sè medesimo. Noi non sappiamo pensare all'essere nostro e delle cose, senza venirci in mente la domanda: qual è il nostro principio? e quale il fine? non possiamo riflettere al nostro conoscimento senza domandare a noi stessi: per qual ragione conosciamo, e che possiamo conoscere? nè volgere la mente alle nostre operazioni, senza che uno pensi: onde possiamo operare? e qual n'è la legge? Tutto ciò presume idee di relazione. Però se si negano, o si guastano i concetti di relazione, la scienza torna impossibile. Le sètte pagane d'ogni tempo cadono in quest'errore, d'impugnare, o di corrompere le nozioni delle attinenze. Il panteismo le converte in astratta unità; e i sistemi sofistici le dissipano affatto, e scombuiano le conoscenze e le cose in parti sconnesse, in moltitudini scollegate. Il materialismo fa di tutte le cose un accostamento di particelle corporee, che non si congiungono realmente nè fra loro, nè con qualche unità; il sensismo scompagina le conoscenze, ponendole nelle sensazioni, e negando gli universali, e la relazione della mente con l'essere nostro e del mondo e di Dio; l'epicureismo dà per fine agli atti umani i piaceri, senza un unico fine concreto e reale, e senz'accordo del fine di ciascun uomo co' fini degli altri uomini e dell'universo.

Per tanto la differenza massima, che corre tra la Filosofia cristiana e la pagana, si è, che la prima si fonda sul concetto di relazione; e la seconda, o direttamente o indirettamente, lo distrugge. La relazione più alta e comprensiva negli ordini razionali è quella di causalità; imperocchè non si può concepire attinenza qualunque senz'un'azione, nè azione senz'un termine o intrinseco od estrinseco prodotto dall'atto. Anche le attinenze ideali di somiglianza non esisterebbero senza un tipo comune, e il tipo comune non sarebbe possibile, senza una causa comune, che produce in atto le cose, od è potente a produrle. La relazione di causalità adombra ancora per modo analogico l'ineffabile generazione del Verbo, e la processione dello Spirito. Alterato pertanto il concetto di causalità, la scienza volge a perdizione. E poichè la causalità presa in significato pieno ed assoluto, cioè come un produrre pienamente l'effetto, s'intende per un causare *ex nihilo*, se no l'effetto preesiste in qualche modo, e la causa non è più causa in senso perfetto; conséguita che ogni relazione di causalità si appunta in quella di creazione; e corrottane l'idea, la scienza è sullo sdrucciolo d'ogni errore e del nulla. Adunque il carattere sostanziale della Filosofia cristiana vuolsi porre nel mantenere integro il concetto di creazione, e nel procedere da esso per dare la ragione dell'essere, del conoscere e dell'operare umano, affinchè per le cose create s'intenda la causa creatrice, e per questa poi s'illustrino a compimento le cose e l'idee. Il dualismo greco, mentre serbava la distinzione della materia da Dio, confondeva altresì con Dio lo spirito creato, e quindi Sant'Agostino metteva il divario essenziale tra la Filosofia pagana e la cristiana nel confessare o nel negare la verità dell'atto creativo, e diceva contro gli stoici « Il vero Dio non è l'anima, si è facitore ed autore anche » dell'anima » *Deus verus, non anima, sed animæ quoque est effector et conditor.* (*De Civ. Dei*, IV, 21.) In questo modo la nostra Filosofia sorge all'unità ed all'universalità, essen-

ziale carattere della scienza prima. Riceve la sua unità dal concetto di Dio creatore, perchè l'atto creativo collega i due ordini delle verità assolute, e di quelle relative, come congiunge Colui che è, alle cose ch'esistono da Lui; e in questa unità troviamo l'universalità, perchè non si può dare cosa, idea ed operazione, che non abbiasi attinenza o prossima od ultima con la Causa creatrice. Ma ben diversa è l'unità universale della Filosofia cristiana dalla unità della Filosofia pagana. Questa cerca un'unità ed universalità di *medesimezza* tra l'uno e il moltiplice, tra l'assoluto e il contingente, tra l'idea eterna e i concetti umani, tra la legge e l'opere nostre; all'incontro quella procede ad una unità e universalità d'*unione*, per la quale il moltiplice dipende dall'uno, il contingente dall'assoluto, l'intelletto creato dall'increato, la volontà dalla legge divina, sicchè tutto avendo il medesimo principio abbia il medesimo fine in Dio creatore, ch'è verità illuminatrice e bontà che giustifica e fa beati. Quale delle due Filosofie risponda meglio al senso comune, agli affetti del nostro cuore, e al genuino lume della ragione, sel vedano le anime rette e bennate. Ond'accade, che nella scienza pagana l'unità e l'universalità è solo apparente; perchè le sètte sofistiche contrastano in modo riciso a qualche verità di senso comune, come all'esistenza de' corpi, o dell'anime, o di Dio e va discorrendo; e il panteismo stesso, che pretende d'assorgere all'universale, ci dà un assoluto che non è più assoluto, perchè mescolato al relativo, e ci dà un relativo che non è più relativo, perchè mescolato all'assoluto, e nega in sostanza e nel medesimo tempo Dio e il mondo.

La Filosofia cristiana, innanzi di stabilire scientificamente il concetto di Dio creatore, vi si prepara con alcuni preliminari fisici e logici, affinchè le creature sieno gradini all'intelletto per giungere a Dio. Ella non comincia dal dubbio, ma suppone il conoscimento naturale della verità aiutato dalla educazione divina ed umana. Esaminando il conosci-

mento vi riscontra l'evidenza del vero, e scopre che il sommo della evidenza sta ne' principj della ragione, e per questi principj s'accorge, che le nostre menti vengono illuminate, come che sia, da una verità eterna; e poi distingue le diverse facoltà dell'uomo e le loro attinenze interiori ed esteriori, e le principali leggi delle lor operazioni. I quali preamboli posson vedersi negli scritti di Sant'Agostino contro gli Accademici, e negli opuscoli di San Tommaso. Indi la Filosofia pe' concetti metafisici od universali ascende a Dio, e comincia da Lui l'ordinamento di tutte le verità; come si trae, non solo dalla Città di Dio di Sant'Agostino, ma ben anche dalla *Somma contro i Gentili* di San Tommaso, la quale discorre secondo ragione e non per via di Fede. Ma Dio non è conosciuto naturalmente dall'uomo, se non in quanto Egli crea e noi e tutte le cose; e però la Scienza di Dio e dell'universo non può formarsi senza l'idea mediana di creazione. Il concetto di creazione contiene l'altro di sovrannaturale e di naturale, perchè sovrannaturale è la causa, e la natura è l'effetto; e l'altro concetto di sovrarrazionale e di razionale, perchè la causa trascende in infinito eccesso il causato; e l'altro di principio e di fine, perchè la causa, onde le cose hanno principio, fa presumere la ragion finale della creazione. Dunque l'ordine naturale e i miracoli (che dipendono dall'universale miracolo del produrre dal nulla) le cagioni seconde e la Provvidenza, la ragione e la Rivelazione, il libero arbitrio e la Grazia, i fini mondani e il fine oltramondano, la genesi e la palingenesia, tutto s'incentra nell'intimo legame di quell'atto onnipotente che unisce le creature al Creatore, e che semplice ed unico in sè, opera effetti diversi e con infinita libertà secondo il disegno della mente infinita. Da tanta unità deriva, che il sistema filosofico e quello teologale compongono nella sapienza cristiana due parti d'un solo sistema, e non può l'una intendersi appieno senza l'altra. È dunque necessario, che io mostri i sommi capi di

quest' accordo, per iscendere poi alle verità più principali della Filosofia.

Teniamo ben fermo, che la scienza cristiana si sostiene tutta sul concetto di relazione; e non d' una relazione ideale, ma reale; perchè reale è la causalità creatrice. Anzi, come accennammo, la stessa rappresentazione ideale delle cose recasi ad una relazione reale, perchè le idee divine hanno reale unità nella essenza di Dio, e quindi nell' atto creatore, il qual è ad una effettivo ed esemplare. E però noi ravviseremo nel sistema cristiano un intrecciamento d' attinenze reali, che tutte convergono alla creazione, come raggi al centro.

Le cose non hanno l' essere da se, perchè sono mutabili e finite, ma vennero create da Dio immutabile ed infinito; e l' infinito, a senso della scienza cristiana, sussiste in una realtà, o in un atto senza limiti, benchè in se stesso determinato e personale. Distinti esattamente Dio che crea e la natura ch'è creata, allora, per la somiglianza che dee correre tra l'effetto e la cagione, s'attribuiscono ragionevolmente le perfezioni d' ogni cosa vera, bella e buona a Dio, ma in un modo infinito, non finito, e ciò serve a salvarci da ogni pensiero non degno della Divinità, e risolve tutte le *antinomie* tra l'immutabilità di Dio e la sua libertà, tra la sua eternità e il creare nel tempo; le quali antinomie appariscono contraddizioni agli eterodossi, perchè questi confondono sempre Dio con sè stessi, e poi si vantano di concetti *trascendenti*. Dio adunque creò il mondo, cioè l' uno creò il moltiplice, e il moltiplice si riconduce alla unità non per medesimezza ma per unione d' amore nel fine supremo. Poichè unico è il principio dell' universo e poichè l' atto unico che lo creò, altresì lo conserva e lo governa, questo è l' intrinseco e universale congiungimento di tutti gli enti, di tutte le conoscenze, di tutte le operazioni. Per esso si rendon possibili l' unità sostanziale della persona umana, anima e corpo, e la relazione reale dell' uomo con la

natura e massime con gli altri uomini, e la sua relazione con le creature più nobili, benchè nascoste ai sensi, e infine la sua relazione con Dio; e si effettua per quell' atto l' unità dei concetti, che in virtù di lui, si riferiscon tutti ad una verità eterna, semplice, essenziale, che c' illumina con modo arcano e insieme splendidissimo; e s' adempie all' ultimo per l' atto creativo l' unità dei fini in un fine supremo, pel quale tutte l' opere del Creatore servono alle creature intelligenti, e queste, se conformate a Dio, da ogni parte dell' universo s' uniscono con attinenza reale nell' amor del Bene, e s' inalzano a Lui per fare intorno al Re e Padre un' unica cittadinanza e famiglia beata. A tal fine venne creato l' uomo; laonde abbiamo due vite, due scienze, due maniere d' operazioni. Una vita che tende all' eternità, e una vita che si riposa nell' eternità; una scienza secondo la vita presente, e una scienza conforme alla vita futura; una maniera d' operare che merita il fine, e un atto perpetuo che si letizia in esso. Vita, scienza, opere che passano, vita, scienza, opere che non passano mai, le une successive secondo le leggi del tempo stabilite da Dio eternamente, le altre fermate nel termine eterno. Ma le due vite, le due scienze, le due maniere d' operare non son divise; hanno un legame, e questo legame è il Principio ed il Fine, il qual' è anche mezzo universale, cioè Dio creatore e salvatore. La vita presente rampolla nell' uomo da una sostanza immortale conservata per l' atto creativo, che mai non si ritrae da essa, perchè la creò alla eternità; e però il passaggio da questa all' altra vita è un processo in parte naturale e in parte sovrannaturale; è naturale perchè la natura dell' uomo venne ordinata ad un fine sempiterno; è sovrannaturale, perchè il fine essendo pure sovrannaturale, non vi bastano le forze della natura. La scienza che passa è una cognizione di Dio secondo gli effetti, e quindi in enimma per lo specchio delle creature; ma questa scienza proviene da un lume divino, che illumina tutti gli uomini, e al quale, rispetto

a noi (chè in sè stesso è il medesimo lume) s'aggiunge, per libero volere di Dio, un lume di Fede; onde esce una sapienza mediana fra la scienza naturale e la scienza eterna. Però, come noi per l'atto di Dio siamo in potenza ad una vita immortale, così la Fede è un sapere iniziale e di transito ad una scienza sovrumana; e qui pure il tragitto, se da un lato è naturale, dall'altro è sovrannaturale; naturale, perchè la mente ha ordine alla verità, ch'è Dio; sovrannaturale, perchè ad una visione che supera la natura, vuolsi un mezzo proporzionato. Le opere di quaggiù vanno al bene, ma non lo posseggono, e il corso di esse alla fruizione di Dio viene compiuto dalla volontà nostra, ma per l'efficacia dell'impulso divino, che con arte misteriosa muove tutte le cagioni seconde; al quale s'aggiunge, rispetto a noi (ch'è semplice in sè), un impulso, non secondo la natura, ma secondo il fine che trapassa la natura e la nostra potenza. Quindi nasce un amore ch'è in potenza verso un amore pieno e perfetto; e il trapasso, se dall'un canto è naturale, dall'altro è sovrannaturale; naturale, perchè le creature intelligenti nascono al bene, ch'è Dio; sovrannaturale, perchè ad un fine infinito si richiede un mezzo adequato. Occorre aver chiaro in mente quest'intimo legame tra il naturale e il soprannaturale, per l'atto continuo della creazione.

Posta l'unità personale della natura umana nella reale attinenza fra due nature, conséguita che corrompendosi la natura ne' primi genitori, ne derivasse corrotta la natura di tutti i generati. Indi si spiega la origine del male per la libera volontà umana; e la libera volontà può dargli origine, perchè l'infinito non è difettivo, ma il finito è difettivo. Ecco il perchè gli antichi non seppero mai chiarire il problema sulla esistenza del male. Per essi l'infinito sta nell'indeterminato, il finito nel determinato e compiuto; e però il male, secondo i panteisti, doveva procedere dal principio divino o potenziale che si svolge, e che essi chiamano fato o necessità, e se-

condo i dualisti dal principio femminino e passivo, cioè dalla materia. Agli uni ed agli altri poi tornava malagevole al sommo di conciliare tal necessità con la libertà morale; e però lo stesso Platone pare che faccia il peccato necessaria conseguenza dell'errore. La scienza cristiana soltanto scioglie ogni dubbio. Vedesi inoltre, che essa ci appresenta gli uomini tutti uniti fra loro, non già per un'astratta simiglianza d'individui, ma per l'unità d'un Principio increato e d'un Fine ultimo, e per l'unità d'una sola causa creata, e generatrice, e per l'unione di fini naturali comuni, e pel vincolo nascosto, ma certo, degl'intelletti e delle volontà nel conoscimento del vero e nell'amore del bene. Indi la possibilità della Redenzione mercè un Uomodio, imperocchè come l'uomo anima e corpo costituisce un unico uomo, così 'l Verbo di Dio unito alla natura umana forma un'unica Persona Divina; e come un sol uomo potè rendere infetto il genere umano, così un sol Uomodio può sanarlo; e come l'atto creativo congiunge gli uomini a Dio per via di causalità e li congiunge fra loro per carità naturale, così l'atto di redenzione, ch'è nuova creazione, ricongiunge gli uomini a Dio per via di finalità, e li ricongiunge fra loro per carità sovrannaturale. « E invero, » dice Sant'Agostino, un certo nobilissimo filosofo, cioè Platone, in quel libro che chiamano Timeo, scrisse: *quanto vale » l'eterno rispetto a ciò ch'ebbe principio; tanto vale la verità rispetto alla fede.* Affinchè adunque dalle cose ime » alle somme siamo tirati, e ciò che ebbe principio abbia » l'eternità, è necessario che per la fede vengasi alla verità. E poichè tutte le cose che vanno in parti contrarie » sono riunite per qualche mezzo; e poichè ancora la temporale iniquità ci alienava dalla eterna giustizia, occorreva » una giustizia mediana temporale, la qual medietà, temporale essendo, appartenesse alle cose ime, ma fosse altresì » giusta con le somme; e così nè dividendosi da queste, e » contemperandosi a quelle, le cose ime ricongiungesse alle

» supreme. Però Cristo è detto mediatore fra Dio e gli uomini, » fra Dio immortale e l'uomo mortale, Dio e uomo, riconciliatore dell'uomo con Dio, rimasto quel che era, fatto » quel che non era. Egli è fede a noi nelle cose principiate, » il quale è verità nell'eterne. » (*De. cons. evang.* I, 53.) Come dunque Dio, creando le cose nel tempo, non muta l'atto eterno, così Dio unendosi alla nostra natura non muta il suo essere e non prende difetto, e come l'atto divino si unisce all'essenza delle creature con vincolo di causalità, che la produce e conserva, così quell'atto stesso per miracolo stupendo unisce al Verbo la natura nostra con vincolo di personalità divina. Chi non crede possibili questi prodigj, fa ingiuria a Dio, perchè considera Dio al modo dell'anima umana, che non può nulla operare senza cangiamento. Poichè Dio non ha confini, E'può produrre ad *extra* ogni mutazione, senza patirla. L'unità dello Spirito Santo, che risiede nell'Uomo Dio, comunicasi da Lui a chi per fede s'unisce con l'unico Verbo creatore e salvatore; e quindi tra' fedeli si genera una nuova reale unità; perchè come le membra son realmente unite da un'anima sola, così gli uomini fedeli son realmente uniti da uno spirito solo. E inoltre poichè da quello spirito siamo stretti in unità con Gesù Cristo, Uomodio, segue che abbiamo con esso uno spirito solo, e formiamo con esso molte membra d'un corpo perfetto; e questo è la Chiesa, che non vuolsi prendere come un'astrazione, o come un genere mentale collettivo, ma nel senso di cosa concreta e vivente. Sicchè la Chiesa forma con Gesù Cristo un tutto compiuto, e noi siamo con esso un unico Cristo, come dice Sant'Agostino: *Christus estis.* Però Cristo, ch'è santità, santificò sè stesso in noi, e non in sè: *et pro eis sanctifico me ipsum: e per essi io mi santifico* (Ioann., XVII, 19.) cioè, come interpetra Sant'Agostino *in me etiam ipsi sunt ego: in me essi son io.* (In Ioann. Ev., CVIII, 5.) E se noi siamo una cosa col Mediatore, possiamo partecipare alla sua santità, ed a' meriti suoi, come la vita dell'anima viene par-

tecipata a tutto il corpo. Ma occorre per altro, affinchè siam uno con lui, partecipare ancora all' opere di lui, cioè alla espiazione ed alla carità patendo e benefacendo; sicchè la passione di Cristo compiesi ne' combattimenti e ne' dolori della Chiesa: *adimpleo ea quæ desunt passionum Christi in carne una.* (D. Paul. Col. I, 24. D. Aug. *Ibid.*) Pertanto la Chiesa, essendo un corpo con un solo spirito, si compone in gerarchia; la quale può avere un capo, che come Pietro, risponde per tutti alla domanda di Gesù Cristo, perchè la medesima fede è in tutti: *unus pro omnibus quia unitas est in omnibus: uno per tutti da che in tutti è la stessa unità.* (D. Aug. CXIX, 4.) Lo che accade, io lo ripeto, perchè a Cristo si congiunge la Chiesa, e divien Cristo intero, capo e corpo: *illi carni adiungitur Ecclesia et fit Christus totus, caput et corpus.* (Id. Ib.) E siccome Cristo è re e sacerdote, tutti i fedeli partecipano al regno ed al sacerdozio, e sono un sacerdozio regale: *regale sacerdotium* (D. Petr. Ep.); il qual regno e sacerdozio s' edifica quaggiù, e si compie nell' eternità, ove i giusti regneranno con Cristo; *imperocchè*, come dice Agostino, *quando avremo ottenuta quella beatitudine, nostre saranno le cose superiori per la visione, nostre le cose uguali per consorzio, nostre le inferiori per dominio.* (*Quæst. evang.* II, 10.) E poichè Dio riparò l' uomo, fu tornata la natura all' ordine primo, perchè tutto serve daccapo all' ultimo fine; ed anco perchè, se Cristo è vero Dio e vero uomo, com' uomo è vera anima e vero corpo, e come vero corpo santifica in sè le cose materiali. Per tale unione del Verbo e delle anime e delle cose corporee si chiarisce, non in sè, ma nelle sue convenienze, ogni Sacramento; imperocchè tutti i Sacramenti prendono valore del Verbo, ch' è mediatore unico fra Dio e gli uomini; e il valore si comunica per mezzi corporali: onde il Battesimo è rigenerazione per l' acqua nel Verbo, e la Cresima è la confermazione pel crisma nel Verbo, e l' Eucaristia è la presenza reale e la communione di Gesù Cristo per

le specie in virtù del Verbo, e la Penitenza è l'assoluzione de' peccati per la voce del sacerdote nel Verbo, e l'estrema unzione è l'ultimo conforto della grazia per l'olio nel Verbo; e il Matrimonio è l'unione santa di due in una carne per la virtù del Verbo; e l'Ordine sacro è pel mezzo degli Apostoli la partecipazione graduata al sacerdozio del Verbo.

Questo ammirabile sistema è del pari teologico e razionale: teologico, perchè fondato sulla Rivelazione, e in parte su verità misteriose; razionale, sia perchè non mai contrario alla ragione, sia perchè anzi l'appaga con un ordinamento immenso di armonie divine ed umane; e perchè trae ogni legamento di cose e di giudizj dalla idea di creazione, ch'è in sostanza l'idea evidente di causalità, e perchè infine piglia i preamboli dalle verità della natura. Lo che c'è valico a capire il perchè dai filosofi e teologi nostri si ponga stretta parentela tra la Filosofia e la Teologia, nello stesso modo che da loro s'avvisa l'accordo tra la Natura e la Grazia, tra la libera volontà e l'azione efficace di Dio, tra la Religione e la civiltà, tra la Chiesa e lo stato. Il concetto principale della Sapienza cristiana (poichè torna di ripeterlo) sta nell'ordinamento di tutte le relazioni delle cose, delle cognizioni e delle opere fra loro e con Dio; al contrario della scienza eterodossa, che confonde come il Panteismo, o nega come l'Ateismo. Laonde per noi la Filosofia non s'identifica con la Teologia, ma ordinasi ad essa, perchè le somministra i preliminari, la difesa, lo strumento logico e la forma scientifica. Chi dirà mai, che i teologi cristiani neghino la Filosofia? E chi non sa che San Tommaso pone la tesi; se oltre la Filosofia diasi una scienza superiore, cioè la Teologia? Ch'è quanto dire, se oltre la scienza filosofica, già conceduta, voglia concedersi anche la possibilità d'un'altra scienza. Dunque la Teologia presuppone la Filosofia, e non la distrugge; come la grazia non annienta la natura, di cui anzi eleva le forze; come l'atto di Dio provvidente non toglie la volontà, perchè anzi opera avvalo-

randola; come la Religione non condanna la civiltà, perchè anzi la promove consacrando i doveri e i diritti, e volgendo tutti i beni al bene della verità e della carità; come la Chiesa non abbatte l'essere dello stato nè se l'appropria, chè anzi lo soccorre e vivifica, facendo prevalere il fine morale, e disponendo ad esso il fiorire delle ricchezze e l'autorità e la libertà delle politiche istituzioni. Insomma nell'ordine sovrannaturale della fede e dell'opere, la grazia non va disgiunta in sè dall'atto creativo, onde si produce la natura; e quindi non s'oppone alla scienza ed alle operazioni della natura stessa, ma solo la fortifica e la sublima. La Filosofia e la Teologia son dunque distinte ed unite, come la natura è distinta dalla Grazia mentre le s'unisce, o come il fine sovrannaturale è distinto dal naturale mentre gli s'accorda. Indi si scopre perchè i Padri dissero la Filosofia pagana una preparazione del Cristianesimo; e perchè usassero in criterio le verità cristiane a scegliere dalle sètte filosofiche il meglio da comporne il sistema della scienza ortodossa.

Fermato ciò, s'inferisce, che la nostra Filosofia si regge tutta sulla relazione fra l'assoluto e il contingente, appresa per un conoscimento naturale e ad un fine naturale, ordinati ambedue ad un conoscimento e ad un fine sovrannaturali. Quella relazione è tripartita, secondo il nostro vedere, nell'essere, nel conoscere e nell'operare; e in tale aspetto ragiona di lei Sant'Agostino nella *Città di Dio*. Egli espone la Filosofia Platonica, ma col criterio della nuova sapienza; ond'ebbe a confessare nelle *Ritrattazioni* di aver troppo lodato Platone, ed anche nel detto luogo della Città di Dio premette, che gli torna difficile afferrare il vero senso delle dottrine di lui. Di fatto la teorica di Sant'Agostino pende tutta dal concetto di creazione, il quale fallisce a'pagani. Io tradurrò quasi a parola (mutando solo ove si richieda al mio scopo maggior chiarezza o brevità) il passo del Vescovo d'Ippona, perchè i detti di quel Padre del quinto secolo facciano

aperto il sistema della Filosofia cristiana; e perchè si veda, che i Dottori del medio evo, e noi del secolo decimonono non n'abbiamo uno diverso; e perchè infine non ci ha luogo a dubitare, che in questo punto non si deduca la dottrina da' principj di ragione, anzichè dall'autorità della Fede.

La filosofia, secondo Platone, ottimamente si può partire in naturale, ch'è deputata alla contemplazione delle cose, in razionale, per cui 'l vero si distingue dal falso, e in morale che cade nell'azione; cioè Fisica, Dialettica ed Etica. Questa divisione può ridursi all'altra di contemplativa ed attiva; nella prima delle quali fu eccellente Pitagora, e nella seconda Socrate, e in ambedue Platone che le compose in unità, perchè di fatto lo studio della sapienza si riferisce alla contemplazione ed all'azione. La Fisica pertanto è ordinata alla contemplazione; l'Etica all'azione, e la dialettica è necessaria ad ambedue, benchè più appartenga al contemplare. Or trovasi in Dio e la cagione del sussistere, e la ragione dell'intendere, e l'ordine del vivere. De' quali tre capi, l'uno s'intende spettare alla parte naturale, l'altro alla razionale e il terzo alla morale. L'uomo fu creato di tal maniera che per la mente, ond'egli supera le altre cose, può arrivare sino a Lui, il quale a tutte le cose è superiore, cioè all'uno vero ottimo Dio, senza cui nessuna natura sussiste, nessuna dottrina istruisce, nessun uso d'opere giova. Laonde vuolsi cercare lui, ove a noi tutto è sicuro, Lui vuolsi contemplare, ove a noi tutto è certo, Lui vuolsi amare, ove a noi tutto è retto. E quanto è alla scienza naturale, Dio è spirito, che non è nè corpo, nè somiglianza di corpo. Di fatto, l'uomo pensa ciò che non si vede, o anche pensa ciò che prima erasi veduto, ma che ora non si vede. Pure ciò che si appresenta dinnanzi a tal pensiero, già non è corpo, ma somiglianza ideale del corpo. La mente poi, per cui vedesi entro di noi questa similitudine del corpo, nè è corpo, nè similitudine di corpo; e per fermo ciò, onde si giudica se le cose son belle o deformi, vuol es-

sere migliore delle cose giudicate. Adunque la mente umana non è corpo, se non è corpo la stessa similitudine mentale del corpo, per la quale pensiamo le cose corporali. Ma se l'anima nostra non è corpo; come può essere corpo il creatore dell'anima? Adunque Dio non è corpo, e bisogna trascendere ogni corpo per cercare Iddio. Inoltre, tutto ciò ch'è mutabile non può essere Dio, e però fa d'uopo trascendere con la mente anco tutte le anime, e tutti gli spiriti capaci di mutazione; è necessario insomma trascendere col pensiero tutte le cose finite. Queste sono o con vita, o senza vita. Le cose senza vita son contenute nel corpo del mondo, hanno figura, qualità sensibili, e moto ordinato, o consistono ne' primi elementi distribuiti per ogni dove dal cielo sino alla terra. Le cose che hanno vita si distinguono in diverse classi: ci ha la vita che nutrisce e conserva, qual è negli alberi; la vita che nutrisce, conserva e sente, come ne' bruti; che nutrisce, conserva, sente e intende, com'è negli uomini; o che non abbisogna di cibo, ma solo conserva, sente, e intende qual è negli Angeli. Ma Dio trascende tutto ciò, perch'egli solo veramente è, in quanto è incommutabile; e poichè Dio incommutabile è colui ch'è per essenza, ed è per sè, e semplicemente è, segue che ogni altra cosa è da Lui. E s' inferisce di più, che in Dio non altro è l'essere, altro il vivere, quasi Egli possa essere e non vivere; nè in Lui altro è il vivere, altro l'intendere, quasi possa vivere e non intendere; nè altro è a Lui l' intendere e l'esser beato, quasi possa intendere, e non essere beato; ma ciò ch' è a Lui vivere, intendere, essere beato, è a Lui essere. (*De Civ. Dei*, VIII, 5, 6.) In Lui dunque son tutte le perfezioni; ma in modo semplice, immutabile, eminente. *Però tutte le cose possono dirsi di Dio, e nulla può dirsi degnamente di Dio.* (*In Ioann. Evang.*, XIII, 5.) Da quella immutabile e semplice essenza tutto è stato fatto, ma Lei non ha potuto farla cosa veruna. Tutto ciò ch' è, o è corpo, o è vita, ed è meglio la vita che il corpo; e la specie

del corpo è sensibile, ma la specie della vita è intelligibile, e però questa è migliore di quello. Sensibili specie diconsi quelle, che posson sentirsi con la vista e col tatto, e intelligibili quelle che possono intendersi con la veduta della mente. Che poi le specie sensibili sottostieno alle intelligibili s'arguisce da questo, che non avvi bellezza corporale, sia in istato, come la figura, e sia in moto, come la cantilena, delle quali l'animo non giudichi; lo che non potrebbe fare, se in lui non fosse una specie migliore delle specie sensibili, senza grandezza di mole, senza strepito di voci, e senza spazio di luogo e di tempo. E tuttavia, come le specie sensibili son mutabili nelle cose corporee, così le specie intelligibili sono mutabili nella mente umana; chè se ciò non fosse, non avverrebbe, che uno giudicasse meglio d'un altro delle specie sensibili, nè meglio l'ingegnoso del tardo, o il perito dell'imperito, o il più esercitato del meno esercitato, nè meglio infine uno stesso uomo quando si è perfezionato, che innanzi. Or tutto ciò, che riceve più o meno, senza dubbio è mutabile; per lo che s'inferisce, che nelle cose corporee e nelle vite intellettive *non trovasi la specie prima e perfettissima*, la quale vuol essere immutabile. Adunque, sebbene nessuna cosa possa mancare d'una specie, perchè se alcuna cosa ne mancasse sarebbe nulla, è vero altresì, che tutte le specie e de' corpi e degli animi sono mutabili; ond'accade, che gli uni e gli altri sieno più o meno speciosi; e però è forza concludere, che vi ha da essere una mente, ove si trovi la prima e non mutabile specie, non paragonabile ad altre specie; ed ivi è il principio verissimo di tutte le cose. Laonde anco ai Platonici Dio manifestò quel che di Lui è noto; perch'essi conobbero le cose invisibili di Lui per mezzo delle visibili; conobbero cioè la sua virtù sempiterna e divinità, da cui tutte le visibili e temporali cose furon create. (*De Civ. Dei.* VIII, 6.) Per ciò che spetta alla parte razionale, ossia alla dialettica, non voglia Dio che a Platone paragoniamo coloro, i quali, come gli Epicurei, *po-*

sero il giudizio della verità ne' sensi del corpo, e opinarono che tutte le cose conoscibili debban misurarsi con le infide e fallaci regole di quelli; nè paragoneremo a lui chiunque altro a mo' degli stoici porti giudizio, che la logica debba prendersi dal senso, e che *pe' sensi l'animo concepisca le nozioni*, le quali esplicate poi con la definizione, producano e congiungano in sè la ragione tutta dell' imparare e dell' insegnare. Ov' è da meravigliare che gli stoici chiamino bello soltanto il sapiente, e non sappiano poi dire con quali sensi del corpo abbiano veduta la forma e il decoro della sapienza. Ma vuolsi co' Platonici distinguer ciò che si vede con la mente, da ciò che apprendesi co' sensi; nè *si vuol togliere a' sensi ciò ch' essi possono*; nè *dare ai sensi ciò ch' essi non possono*. (Qui Sant'Agostino condanna del pari gl' idealisti e i sensisti.) Il lume della nostra mente, pel quale noi impariamo tutte le cose, è lo stesso Dio, il quale com' è causa di tutto, n' è anche la ragione. (Id. Ib., 7.) E passando alla morale, si cerca in essa di quel Bene sommo a cui vien riferità ogni nostra operazione, e che appetiamo, non per altra cosa, ma per sè medesimo; e cui acquistato, non cerchiamo altro per essere beati. Però egli è detto il fine, giacchè vogliamo le altre cose per Lui, ma Lui vogliamo per sè medesimo. Questo beatifico bene altri dissero risedere nel corpo, altri nell'animo, altri nell'uno e nell' altro; lo che opinarono essi, considerando che l' uomo consta d' animo e di corpo. E però coloro, che aggiunsero una terza specie di beni estrinseci, come la gloria, l' onore, il denaro, non li stimarono finali, ma sì mezzi al fine, perocchè son male ai cattivi, e bene ai buoni. Tutti adunque costoro cercarono il bene nell' uomo, o nel corpo di lui, che n' è la parte peggiore, o nell' animo, ch' è la parte migliore, o in tutto l' uomo; ma o in una parte, o nel tutto, *sempre nell' uomo*. Cedano essi pertanto a quei filosofi, i quali non dissero beato l' uomo, che fruisce il corpo, o l' animo, ma gode di Dio; non però di Dio, come del corpo o dell' animo, o come l' amico

dell'amico, ma come l'occhio della luce, se pure alcun che di tali cose può paragonarsi alle divine. Quindi Platone stabiliva che il fine del bene è posto nel *vivere secondo virtù*, e ciò solo accadere a Lui, che abbia *notizia e imitazione di Dio*, nè per altra cagione poter uno essere beato. Però egli disse ancora che il filosofare sta nell'amore di Dio, e che lo studioso della sapienza è beato, allorchè gode di Dio. Chi, se non è miserrimo, potrà negare nome di beato a colui, il quale gode di ciò che ama, ed ama il vero e sommo bene? Questo vero e sommo bene è Dio, il qual è fine di virtù e di beatitudine per la volontà, ragione per l'intelletto, e causa dell'esistenza nostra e di tutte le cose. (Id. Ib., 8.)

Chiunque s'intende di Filosofia ed ha pratica de' libri che ne trattano, s'accorge tosto, che tra i filosofi cristiani ben si può dare divario sopra qualche argomento particolare, ma che nelle dottrine prenarrate essi vanno in un giudizio dal primo all'ultimo. Quelle ripeteva San Tommaso d'Aquino nel medio evo, e solo sul *modo* della relazione tra la Verità eterna e la mente provavasi di accomodare le teoriche di Platone fatte cristiane da Sant'Agostino e da' Padri greci alle altre d'Aristotile fatte cristiane dal medesimo San Tommaso e dal suo maestro Alberto. E ripetono il Ventura, il Rosmini ed il Gioberti, benchè diversi sulla origine delle idee, quelle stesse dottrine oggidì. Può inoltre cavarsi un'altra inferenza; che cioè ne' Padri e ne' Dottori si avverano due specie d'ecclettismo, se pure vuol darsi questo nome di moda al metodo compositivo; il quale sta nel comprendere tutti gli aspetti più principali del subietto filosofico per la virtù d'un criterio superiore, ossia d'una verità unica ed universale, com'è quella di creazione. La prima specie d'ecclettismo cristiano sale con la riflessione dalle verità più particolari all'universale, e tutte le raccoglie sotto una verità suprema, onde poi le trae con ordine scientifico per via del ragionamento. La seconda specie d'ecclettismo, subordinata alla prima, con la scorta di quella verità

superiore prende dai filosofi diversi ed anche contrarj, ciò ch'essi hanno di vero e di buono, e lascia da parte l'erroneo ed il cattivo, perchè gli stomachi sani e gagliardi tolgono nutrimento da'cibi anche più grossi e corrotti. Tanto era l'abito ne' Padri di considerare comprensivamente i diversi lati della verità, i quali si compiono tra loro, e separati traggono in errore, da voler applicare lo stesso metodo anche in Teologia. Per esempio i Sabelliani negavano che il Verbo fosse una persona distinta dal Padre; gli Ariani poi confessavano la distinzione della persona, ma negavano l'eguaglianza. Ebbene, Sant'Agostino diceva: *O Sabelliani, riconoscete ciò che omettete; o Ariani, e voi uguagliate ciò che sottoponete, e camminerete con noi nella vera via.* (In Ioann. *Ev.*, LXXI., 1.)

Non potremmo dire compiuto questo cenno generale della Filosofia cristiana, se non toccassimo con brevità delle attinenze che corrono nella Storia tra la Filosofia e la Teologia, tra le varie scuole filosofiche cristiane e la Tradizione unica della scienza, tra la Filosofia cristiana e le sètte pagane od eterodosse antiche e rinnovate; e finalmente tra la Filosofia e la civiltà, di cui ella è causa insieme ed effetto. E certo io devo saggiare appena l'argomento; ma chi volesse discorrerne per disteso non potrebbe fare a meno di mostrare le relazioni della scienza nostra con quell'altra scienza, che, formando con essa una sapienza unica, pure, e pel fine e per l'autorità del principio (ch'è la Rivelazione) le sovrasta in dignità; e di scoprire poi le altre relazioni che la Filosofia ha con sè medesima, o co'nemici che la combattono, o con le cause che la producono, o con gli effetti che produce ella stessa.

E cominciando dal vincolo della Filosofia Cristiana con la Teologia, quella non si spicca da questa nel suo essere distinto e compiuto, se non a poco a poco. Nè perciò diremo, che allora la Filosofia non esista; imperocchè la Filosofia e la Teologia costituiscono due parti d'un'unica sapienza; e inoltre non si può negare ch'abbia una propria esistenza ciò che

s'acchiude in altra cosa o vi si mescola, come non si può dire che il piccolo uomo non sia uomo nell'utero della madre; e per ultimo la Filosofia Cristiana in que' primi tempi discerneva già il processo per via di ragioni da quello per via d'autorità, e i principj razionali da quelli rivelati, e però, sebbene quasi sempre camminasse di coppia con la Teologia, nondimeno conosceva i proprj fondamenti e il proprio metodo, ossia conosceva sè stessa. Ella dapprima piglia forme apologetiche, benchè, come si vede in Sant'Agostino, molte volte ed a lungo risolva argomenti suoi propri; e poi si scevera sempre più, finchè si sostanzia in sè medesima del tutto. Fra la Teologia e la Filosofia intercedono molte relazioni essenziali di reciproco aiuto; ed anche possono nascerne alcune di reciproco danno, allorchè l'una o l'altra si guasti, o non sappia per bene i propri limiti e gli uffici scambievoli. Il primo ufficio della Teologia verso la Filosofia s'adempie nel ben determinare i concetti, che sono insieme razionali e rivelati, e nell'aggiungere ad essi le verità prettamente rivelate, le quali compiono, e, benchè misteriose, illustrano per via di convenienze le stesse verità della ragione. All'idea di Causa prima o creatrice la Teologia congiunge l'altra di Redenzione; alla nozione della Verità prima, onde muove ogni verità, la Teologia accoppia quella d'Autorità, onde si genera la Fede, al concetto di Bene Supremo, a cui son mezzi tutti gli altri beni, la Teologia sovrappone quello del risorgere del corpo per la beatitudine di tutto l'uomo. E pongasi mente, che Causa creatrice e redentrice; primo lume di ragione e di fede, ultimo bene degli spiriti e di tutto l'uomo non è tutto ciò altri che Dio, il quale con un atto semplicissimo in sè, e diverso negli effetti, produce, illumina, e rende beati. Però s'intrecciano sì strettamente la Teologia e la Filosofia. Ma la prima può recare nocumento alla seconda, se neghi ogni *lume naturale* ed *ogni certezza* fuori della Rivelazione e della Fede, chè ciò torna in piena distruzione della Filosofia. E con la Fi-

losofia ne patisce poi la Teologia medesima, a cui vengono somministrati da essa i preliminari, i metodi, e le forme scientifiche. Deve notarsi tuttavia, che quest'errore non proviene direttamente dalla natura della Teologia, la quale anzi procaccia di adoperare la scienza razionale in suo servizio; ma in ogni tempo le intemperanze della ragione provocarono un moto contrario degli animi, come il razionalismo d'Abelardo diede impulso ai Vittorini, che qualche volta si addimostrano non amici della Filosofia, e lo scetticismo del Bayle, e il sensismo del Condillac fecero venir su l'Huet; e il razionalismo odierno de'Tedeschi e del Cousin mosse i tradizionalisti francesi ad inciampare nelle medesime sentenze dell'Huet e del Bonald, le quali il Beautain rigettava poi con tanta generosità d'animo, e con sì vivo amore di verità. La ragione nell'ordine della Fede e in quello della Filosofia richiede gli ammaestramenti delle tradizioni divine così primitive come cattoliche, e quindi incontra, che quando la Filosofia nega questo bisogno, i teologi vadano troppo in là, e per difendere la tradizione, nel che stanno certissimamente dalla parte buona, si fanno a negare ogni lume interiore e naturale del vero. La Filosofia, se riceve aiuti dalla Teologia, li porge anche ad essa, e pur le nuoce, allorchè svia dalla strada diritta. Che le giovi, confessarono sempre tutti i più valorosi teologi, i quali affermarono di più che secondo i pregj o i mancamenti del filosofare, la scienza sacra, non essenzialmente, ma nella forma e nella scelta delle questioni e degli argomenti, o fiorisce o scade. Per esempio nell'epoca de'Padri le troppe sottigliezze dialettiche delle sètte pagane nocquero agli origenisti (chè d'Origene si disputa anch'oggi, s'e' fallisse, o no); e nell'epoca degli scolastici 'l soverchio amore delle forme sillogistiche, e delle dispute tortuose ed inutili a' mo' de' peripatetici e degli Arabi, empiè la Teologia di confusioni e la fece in parte allontanare dalla stupenda sobrietà di San Tommaso. E indi avvenne, che all'apparire della eresia luterana,

gli scolastici non furon potenti a confutarla, perchè opponevano ad esso le definizioni e le distinzioni e suddistinzioni, mentre occorreva vincerla con le armi della Tradizione. La qual cosa, prima di me assai, la dissero insigni uomini di quei tempi, come il Cano (*De Locis theol.*, IX, 1.) il quale afferma, che i teologi furon derisi a ragione (*ac meritò irrisi*) perchè usavano armi, non da uomini, ma di canna e da fanciulli. Si provvide poi al male col ritornare alla Tradizione, ed alla Scrittura. Oggi pure la Filosofia si confonde troppo in ardui problemi, e non pone ogni studio di sceverare il consentito ed il certo dal disputabile e dall'incerto; e però, mentre le scuole della Filosofia cattolica si combattono e si maltrattano fra loro per l'*ente* e per la *origine delle idee*, i razionalisti fanno strazio della Religione, e i teologi confusi da sì varie e pertinaci disputazioni de' filosofi, non sanno ove mettere le mani per valersi in prò della Teologia di sicure dottrine razionali. È tempo adunque, se amiamo la nostra Fede, di tornare anche noi alla tradizione della Scienza cristiana, sfrondandola di tutte le opinioni, in cui siamo discordi; affinchè la Teologia possa resistere al razionalismo e superarlo col metodo razionale in uno e dommatico dei Padri greci e latini. Quella eresia non può conculcarsi per mezzo delle sole Scritture, o delle sole tradizioni sacre, ma si ancora e più per mezzo delle buone dottrine filosofiche; imperocchè i moderni eretici non ammettono l'autorità dei libri santi, come Lutero e i suoi, ma si assomigliano ai pagani, i quali la negavano, e le opponevano la Filosofia. E l'impresa non può riuscire a bene, se, com'è chiaro, non si trovano prima d'accordo le diverse scuole della Filosofia cristiana, e non si distingue la scienza certa dalle opinioni per adoperarla tutti con un cuore solo a vantaggio della Fede e della Civiltà; la quale scienza per fermo si raccoglie dalla continua tradizione scientifica.

E indi abbiamo il passo naturale al secondo punto, a dire

cioè le relazioni fra l'unica tradizione della scienza e le sue scuole diverse. È manifesto che la Filosofia cristiana, benchè sia un'unica scienza, non può tuttavia andar esente da' particolari giudizj delle scuole intorno a qualche problema, nè può schivare alcune imperfezioni, anche intorno a' teoremi certi e principali; e che spesso il senso privato tenta di soverchiare la scienza comune, benchè non la distrugga. E ciò si vide nella età dei Padri per causa degli origenisti, sulla opinione segnatamente della origine dell'anima; e nella età degli scolastici, non solo per colpa dei nominalisti e del *sic et non* d'Abelardo, ma altresì de' più sani filosofi sugli universali; e vedesi a' nostri tempi sulla origine delle idee. In tali contese si osservano due difetti: il primo è la presunzione del giudizio privato; il secondo la docilità dei discepoli, che van dietro ai capiparte. Allora la Filosofia cristiana pericola fra due scogli, cioè fra la servitù e la licenza. Ma i temperamenti poi sorgono all'improvviso, giacchè il lume vero della scienza non s'ecclissa mai, e alcuni valentuomini dànno rimedio al male. E in che sta il rimedio? Non già nel mutare la scienza, perchè la scienza, se è vera, non può mutarsi; ma nel rimovere le questioni vane, nell'ordinare le dottrine certe, e nel trattarle con sobrietà. Ciò volle fare Sant'Agostino, massime da vecchio; ciò studiavasi a fare San Tommaso, il quale dice espressamente nel prologo della *Somma* « che i novizj della » scienza si smarrivano, in parte per la moltiplicazione *delle* » *inutili questioni, degli articoli e degli argomenti;* in parte, » pel disordine con che si porgevano le *teoriche necessarie;* » e in parte per la frequente *ripetizione* delle *medesime* cose. » Però il combattimento delle scuole, quantunque sia un male in sè stesso allorchè ci rende dimentichi del *necessario*, pure dà occasione alla scienza di perfezionarsi, non già nelle materie più principali, che sono perpetue, ma nella forma scientifica e nello svolgimento di nuove dottrine dalle antiche. Non può esser negato, ad esempio, che la forma scientifica non sia

più perfetta nella Somma *contra gentes* di San Tommaso, che nei Padri; e deve ancora confessarsi, che oggi possiamo far maggiori progressi, se ci temperiamo dalla passione dell'inventare sistemi.

Noi abbiamo *necessità grande, anzi suprema*, di ravvisare la nostra unità in mezzo alle scuole per combattere le sètte eterodosse o pagane, antiche e moderne. Non cessa mai la rivolta della ragione contro Dio, e del senso contro la ragione; e però di quando in quando risorgono le persecuzioni del Paganesimo contra la Filosofia cristiana. E nondimeno la scienza eterodossa ha relazione, come di nocumento, così d'utilità con l'ordodossa, sia rispetto alla materia, e sia rispetto alla forma. Rispetto alla materia, sono utili le sètte pagane, fornendo ai filosofi cristiani alcune verità derivate da quelle dottrine che rimangono intatte nelle tradizioni del genere umano, come sarebbe del concetto aristotelico dell'*atto puro;* e rispetto alla forma, porgendo a noi modi legittimi dell'ordinare la scienza, come sarebbero la dialettica di Platone e la logica d'Aristotile. Ma gli eterodossi riescono dannosi alla scienza, allorchè i filosofi cristiani si lascian prendere alla bella apparenza di certe dottrine inventate da quelli, e le sostengono; e come incontra oggidì a molti de' nostri, che ingannati dal tono magistrale dei panteisti o idealisti alemanni, o ne accattano alcuna teorica, tentando di comporla in pace con la Filosofia cristiana, o almanco, per non parere da meno, si arrischiano ad imitare quei metodi, e quel nuovo e sibillino linguaggio. Ma è certo per altro, che non venendo meno giammai la tradizione della verità, il Paganesimo di tutti i tempi riesce finalmente a svegliare nuovi spiriti nella buona Filosofia, la quale a' nuovi aspetti dell'errore contrappone aspetti nuovi di verità, e a' gradi più alti della invenzione sofistica gradi più alti della riflessione filosofica. Così alla dialettica de' platonici antichi contrastarono i Padri col mostrare, che ogni verità della scuola platonica nasce dalla sapienza cristia-

na, la quale all'incontro esclude gli errori inventati dall'uomo; così alla logica ed alla metafisica degli Arabi misero di fronte i dottori le teoriche del peripato espurgate e fatte cristiane; ed oggi al panteismo, che vanta unità e universalità, si resiste da' nostri col chiarire, che la unità ed universalità appartiene soltanto al principio sommo di creazione, ed alla scienza tradizionale del Cristianesimo. Sicchè vedesi, che in questa maniera di combattere, cerchiamo di vincere gli avversarj con le loro medesime armi; prendendo cioè da loro quella parte di vero, la qual'essi pensano di poterne rinfacciare come nemica, e mostrando noi invece, ch'essa è tutta cosa nostra, e naturale avversaria dei loro sofismi. Laonde i filosofi cristiani son platonici coi platonici, ma per la parte del vero, e non già dell'errore; e di fatto i Padri, se lodarono Platone, lo dissero anche patriarca di molte eresie, e interpetrarono sempre le teoriche di lui co'principj cattolici. I filosofi cristiani sono aristotelici con gli aristotelici, ma per onore del vero, e non dell'errore; e però San Tommaso, che cita spesso il *Filosofo*, pure lo confuta non di rado, e quand'anche non lo confuta, ne corregge le dottrine; e se quegli pone la materia eterna, questi la fa temporanea; se quegli è nemico delle idee platoniche, questi svolge a meraviglia la metafisica de' tipi eterni; se quegli ammette un intelletto unico, questi dice, che il lume intellettuale è creato, e si moltiplica secondo la moltitudine delle anime; se quegli procede da' particolari agli universali astratti, questi dagli universali astratti ascende fino agli archetipi divini, di cui le cose create son copie imperfette. E noi siamo ontologi, come i panteisti alemanni, ma se costoro muovono dall'Ente ch'è tutto, noi moviamo dall'Ente che crea tutto; e siamo psicologi co'cartesiani, ma se da essi prendesi a principio assoluto la coscienza solitaria dell'uomo, noi ci fondiamo sulla natura umana in relazione con l'universo e col vero eterno, e disciplinata dalla educazione cristiana e civile. Stien dunque vigilanti i filosofi catto-

lici, e non si voltino ad ogni vento di dottrina. Si pongano bene in cuore, che quaggiù la pace è impossibile, e che l'errore farà sempre guerra alla verità. Vinto il sensismo, poi ritorna, perchè il senso è ribelle allo spirito; vinto il razionalismo, ritorna, perchè la ragione spesso è ribelle a Dio; vinto il panteismo, ritorna, perchè l'uomo che nega Dio, vuol essere Dio. Nè ci facciamo accalappiare dalle parole lusinghiere, o sgomentare dalle ingiurie; perchè i sensisti diranno sempre: noi vi diamo una scienza facile e popolare, e voi che ci nimicate, siete filosofi di sogni e di mattie; i razionalisti diranno sempre: noi vi leveremo di schiavitù, e voi che ci perseguitate siete uomini da giogo; i panteisti diranno sempre: voi sarete come Dii, se, o poveri cristiani, non vi ostinerete a rimanere uomini. E noi, non avviliti come bruti, ma umili com'uomini, e col sentimento della nostra dignità e della nostra forza in Dio, leveremo sempre la faccia; e difenderemo lo spirito contro la materia, Dio contro le arguzie della ragione, e i diritti del Creatore contro la ribellione delle creature.

Tra le facoltà umane primeggiano l'intelletto e la volontà; per lo che nella civiltà, ch'è il complesso dei beni goduti dagli uomini nel civile consorzio, tengono il primo luogo la scienza e la virtù. E la Filosofia, negli ordini del tempo, è la scienza prima, perchè discorre di Dio e dell'anima, ed è principalmente deputata al fine dell'opere virtuose, acciocchè meriti nome di sapienza. Questa semplice ragione farebbe per mostrare l'intimo legame della Filosofia con la civiltà; imperocchè sia certo, che quando prevale negli animi la Filosofia cristiana, abbiamo argomento che prevale la ragione sul senso, e Dio sull'arbitrio del giudizio privato; ma quando regnano le sètte pagane e sofistiche, n'abbiamo indizio sicuro, che temporaneamente il male e l'errore hanno corrotta la civiltà, e che questa è disordinata. Pertanto una buona filosofia mettendo in amicizia il senso con lo spirito e lo spirito con

Dio, si fa stromento dell'ordine universale; e una falsa filosofia, ponendo inimicizia tra il senso e lo spirito e tra lo spirito e Dio, si fa cagione del disordine in tutte le parti della umana società; e basti in prova l'esempio del secolo passato. Ma è vero pur anco, che le condizioni o buone o cattive della civiltà porgon occasione alla prosperità della Filosofia, od alla sua infelicità. Ed ecco l'andamento che tiene per lo più la reciproca efficacia della scienza prima, e delle altre materie della civile compagnia. Tengasi fermo, che senza il Cristianesimo non potrebbesi parlare di perfezionamento o di risorgimento sociale, perchè mancherebbe una regola costante di verità, ed un impulso perpetuo ed efficace al bene. Ma dato il Cristianesimo, domandiamo, onde muovono le prime cagioni del male? dalla scienza, o dalla corruttela degli ordini civili e de' costumi? Certo da questa; imperocchè la scienza considerata semplicemente in relazione coll'intelletto, e come studio della verità, non può mai essere cagione d'errore e di male, se non intervenga la volontà pervertita. Tra uomini virtuosi, la mente procede nella scienza per cammino retto, perchè la volontà in essi è retta. Anzi notate, che mantenendosi viva la Fede, non può scadere la scienza cristiana; ma questa dà indietro, quando le credenze o si guastano, o si raffreddano; e poichè ciò non accade senza pervertimento della volontà e de' costumi, se ne inferisce, che la medesima cagione produce i danni della Filosofia. La introduzione della sofistica degli Arabi nelle università cristiane non deve recarsi a quegli abiti di violenza e di sensualità, i quali contaminarono tanto l'età del Petrarca, e che fecero pullulare tante forme d'eresie, non solo empie, ma altresì voluttuose e feroci? Il rinascimento del neoplatonismo in Firenze ed in Roma non vuole attribuirsi all'amore soverchio de' beni materiali e delle pompe, il quale faceva ritornare all'amore eccessivo delle arti e delle scuole pagane; per lo che nacque la infelice divisione della Cristianità? E senza la Riforma sarebbe mai

sorto il razionalismo alemanno? E senza i costumi di Luigi XIV, e di Luigi XV, e della reggenza, e di quei signori della corte, e dei figlioli cadetti che tenevano in mano tanti pastorali, sarebbero mai venuti fuori gli eleganti abati sensisti, e i filosofi della enciclopedia? Non avvi dunque il menomo dubbio; la scienza di per sè non si corrompe, ma è corrotta da' vizj della società umana. Però il Cristianesimo non teme la scienza, come la temeva Maometto; bensì Giuliano Apostata aveva paura della scienza del Cristianesimo, e volendo distruggerlo, non si gettò al sangue, ma chiuse a' Cristiani le scuole della filosofia. È verissimo per altro, che quando la scienza prima si leva in orgoglio, reca poi alla sua volta mali senza numero e senza misura; perchè trae fuori da' loro giusti confini tutte le altre scienze, e rende pagana l'arte, e pagano il reggimento della cosa pubblica, e giustificando il male, dà sicurezza terribile alle coscienze. Ma se la società umana ritorna al meglio, allora per fermo, dopo la Fede, vi ha la prima parte il filosofare cristiano; imperocchè non possono riformarsi gli uomini, se gli errori non vengono combattuti, e se non sia difesa e chiarita la verità: nè insomma possono revocarsi al bene i voleri, se non sono istruiti nel vero gl'intelletti. Lo che riceve conferma dalla storia di tutte l'età cristiane. Si conclude, che come la Fede è causa della Filosofia cristiana, così la Filosofia cristiana è suprema causa della civiltà; perchè stradando nel vero le menti, addirizza nel bene i voleri, e dalla volontà buona si producono, con la virtù, tutti gli altri beni politici e materiali, che se non son ordinati con quella e fra loro, non son veri beni, ma beni apparenti, o piuttosto mali, perchè ci allontanano dall'ultimo fine. E si conclude ancora, che come l'errore e l'indifferenza nelle materie di Fede crescono dalla radice del senso e della volontà pervertiti, onde poi s'infestano di mali tutte le parti della civiltà, così da questa civiltà malata contrae infermità la scienza di Dio e dell'anima nostra.

Tanto basti aver detto intorno alla Filosofia pagana, e a quella cristiana in generale; ed ora esamineremo con brevità i sistemi più principali della prima per iscendere poi all'unico sistema della seconda.

PARTE TERZA.

DEI SISTEMI DELLA FILOSOFIA PAGANA IN PARTICOLARE.

La Filosofia, rispetto alla sua materia, si distingue in ortodossa ed in eterodossa: l'una procede d'accordo con la Rivelazione, e l'altra se ne diparte. Quant'è poi al tempo, la Filosofia si divide principalmente in anteriore al Cristianesimo, ed in posteriore. Questa seconda divisione risponde alla prima con intimo legame; perchè la Filosofia precedente ai tempi Cristiani, e che da noi è conosciuta, fu tutta pagana od eterodossa; non avendo gli Ebrei posseduto il *sistema* della scienza, benchè non fossero digiuni di speculazioni filosofiche. La Filosofia ortodossa prese origine dalla venuta di Gesù Cristo. Ricordisi per altro, che la Filosofia cristiana, rispetto alla sua materia, è antica come il genere umano. Se non, che, all'apparire del Vangelo non cessò del tutto il Paganesimo, nè quindi mancò subito la Filosofia pagana; e inoltre, poichè non s'estinguono, come avvisammo in altro luogo, le cagioni del filosofare erroneo, ne viene, che pur estinto il Paganesimo in Europa, sorgono di quando in quando sistemi eterodossi o pagani. La storia della Filosofia pagana considerata nel detto senso generale, può ricevere la distinzione di nove epoche principali; che sono, 1ª filosofia orientale, 2ª orientalitalogreca, 3ª italogreca, 4ª greca, 5ª grecolatina, 6ª grecorientale, 7ª orientaleuropea, 8ª europea, 9ª europeorientale. Quest'epoche, com'è ragione, si ragguagliano a quelle dell'incivilimento;

che cominciò dall'oriente, indi passò all'altre parti del mondo, e fiorì con maggiore operosità, e con maggior efficacia sul genere umano, in Italia ed in Grecia; ma poi, per la signoria guerriera di Roma, le province italiane perderono la lor propria civiltà di scienze e d'arti; e queste si ritrassero dalle colonie greche per istringersi nella penisola ellena, e segnatamente in Atene. Onde vennero a Roma, congiungendosi alle tradizioni della sapienza italica, e per le conquiste d'Alessandro, e dappoi per la vastità dell'impero latino, si ricongiunsero ancora in Alessandria e nella scuola d'Atene alle vecchie tradizioni asiatiche. E quando da una parte fu caduto l'impero romano d'occidente, e dall'altra parte alcune fiere tribù dell'Asia minore distrussero a poco a poco l'impero di levante, allora le reliquie delle dottrine d'Alessandria e della scuola d'Atene s'insinuarono ne' pensieri de' primi scolastici, e gli Arabi penetrati nell'Europa innestarono i concetti orientali alla sapienza greca; e i Greci venuti in Italia, vi recarono, non già le teoriche schiette di Platone e d'Aristotile, ma il neòplatonismo, e il peripato posteriore, cioè il pensare grecasiatico; e da ultimo, scioltasi l'Europa in varie sètte cristiane, s'originò in essa la Filosofia eterodossa moderna, che procede col dubbio e col criticismo, finchè nella generale tendenza della civiltà di ritornare all'Oriente, siccome alle proprie origini, si vedono i sistemi filosofici e le lettere imitare le maniere orientali. Contro queste sètte eterodosse stette in ogni tempo la verità conservata tra gli uomini dalla Provvidenza; ma non sembra, io lo ripeto, che la Filosofia ortodossa prendesse forma di scienza innanzi al Cristianesimo; imperocchè gli Ebrei ebbero piuttosto l'ufficio di conservatori della Rivelazione, che di filosofanti. Non voglio già negare, che i sapienti d'Israelle non ragionassero intorno a quelle verità, le quali comportano il ragionamento; ed anzi ciò mi parrebbe inverosimile, posto che Abramo uscì di Caldea, ove sembra si svolgessero presto abiti scientifici, e che Mosè venn'educato in

tutto il sapere degli Egizj, come narra la Scrittura, e che si formarono collegj di profeti, e che Salomone fu il più addottrinato degli uomini. Ma tuttavia non abbiamo argomenti per sostenere, che nel popolo eletto i veri filosofici acquistassero qualità di sistema. All'incontro, la natura di quella gente ci porge un argomento positivo per credere, che ella ignorasse le discipline filosofiche. In ogni luogo la Filosofia cominciò dalla sapienza teologica, e dai sacerdoti; perchè la parte razionale della Rivelazione muove ad investigarne i principj dimostrativi. Ma ciò accade in due modi: o i sacerdoti mettono al di sopra della Fede la loro ragione, e s'originano i sistemi eterodossi; o la mantengono soggetta, e si genera la Filosofia ortodossa. Pure a quest'uso del ragionamento abbisognano impulsi favorevoli, e occorre che non esistano motivi contrarj. Fra gli impulsi, oltre la naturale curiosità dell'intelletto vinta spesso dall'inerzia dell'animo, si richiede l'eccitamento delle contraddizioni. Tra i motivi contrarj al filosofare primeggia quello di avere un unico ufficio conservativo, anzichè esplicativo e scientifico. Ebbene, il sacerdozio ebraico si trovava in queste condizioni, perchè da una parte non aveva esso da combattere sistemi filosofici, opposti alla Rivelazione; e dall'altra parte faceva d'uopo serbare intatta la Legge rivelata contro le tendenze, non già scientificamente pagane, ma fantasticamente idolatriche delle tribù. Nè la cosa procedè in tal modo senza espresso disegno della Provvidenza; imperocchè prima della venuta di Gesù Cristo tanta era la inclinazione degli uomini al Paganesimo, che la scienza teologica e filosofica potea facilmente piegare alla infedeltà; come si vide tra gli Ebrei medesimi, i quali allorchè si mescolarono co'Babilonesi, co'Greci e co'Romani, dettero nascimento a varie sètte, com'a dire gli Esseni, i Sadducei ed i Farisei, tutte più o meno discoste dalle pure tradizioni de'patriarchi. E inoltre qui pure si manifesta la Provvidenza, che fece vedere, come le verità stupende credute dagli Ebrei, non venissero dalla

ragione dell'uomo, ma dalla ragione di Dio; chè se quel popolo fosse fiorito in iscienze, non sarebbe mancato chi avesse attribuiti i libri santi ad opera di filosofi, anzichè ad uomini ispirati. E sappiamo invece, che tanta sapienza di verità serbavasi pura in un popolo, a cui mancavano scuole filosofiche, mentre nazioni molto più potenti e civili non avevano di quella che scarse e guaste reliquie. E che gli Israeliti non si dessero a filosofare s'arguisce non meno dalla mancanza tra loro, per quanto sappiamo, d'una scienza teologica ridotta in sistema. Allorchè vuolsi costituire le verità rivelate in ordine scienziale, abbisogna lo stromento logico, e i preamboli della ragione; e quindi l'una scienza tirasi dietro l'altra. Le sètte mischiarono, è vero, dottrine egiziane e poi alessandrine alla interpetrazione della Legge; ma oltrechè ciò allontanavasi dalla purità delle tradizioni, non pare che mai si giungesse ad effettuare un corpo di scienza. Il Cristianesimo diè vita alla Teologia ed alla Filosofia per cagioni opposte a quelle notate. Di fatto i Padri ebbero eccitamento alla scienza dagli errori delle sètte pagane; e s'accorsero, che non solo dovevano conservare intatto il senso della Parola divina, ma svolgerlo e chiarirlo, e più e più sempre determinarne il valore, e le attinenze con ogni verità. Indi avviene, che quantunque la Filosofia cristiana tenga natura d'unico sistema, nondimeno si conforma diversamente secondo il diverso aspetto degli errori che vuol confutare; ed avvien pure, che in ogni tempo ella sa di polemica e d'apologetica, sebbene non sempre nel medesimo grado. Però la Filosofia ortodossa si distingue in tre epoche principali: 1ª l'età dei Padri, che si opposero alla Filosofia eterodossa grecorientale; 2ª l'età dei Dottori, che avversarono la filosofia eterodossa orientaleuropea; 3ª l'età dei filosofi cristiani moderni, che combattono contro l'eterodossia europea, ed europeorientale.

Ho notato che la Filosofia cristiana è sempre un unico sistema con forme diverse; ma invece la Filosofia eterodossa,

non solo si divide sostanzialmente in varj sistemi secondo le varie età, sì ancora lacera sè stessa in ciascuna età con sètte più o meno sofistiche, e più o meno lontane dal vero. Tuttavia gli errori del Paganesimo antico e nuovo si rassomigliano per due caratteri negativi; che sono, la opposizione del giudizio particolare alla Fede, e l'opposizione alla verità indipendente dall'uomo col prendere sè stessi a misura di tutte le cose. Ma questi due vizj non giungono agli estremi se non per gradi, e noi anzi vedremo, che spesso i filosofi pagani tentarono di ravvicinarsi alle buone tradizioni, ed al primo principio d'ogni verità, cioè a Dio; ed essi formano una tal quale ortodossia fra le altre sètte più schiettamente sofistiche e pagane. Premesse queste avvertenze, esaminiamo ora l'epoche sovrannotate della Filosofia eterodossa.

I. Intorno al tempo preciso delle scuole orientali i critici e gli storici non sono per anche d'un sentimento. La ricerca è difficile in sè, ed è resa più intrigata dai sistemi eterodossi di trattare la storia della Filosofia. Comunque siasi, non v'ha dubbio sull'antichità remota dei libri religiosi dell'India e della Persia; sicchè il Ritter, che delle scuole filosofiche indiane tratta dopo le greche, dei sistemi religiosi tolti da' Veda ne discorre innanzi. Ed è poi certissimo che la civiltà e la sapienza dell'Oriente precede quella degli altri popoli; e i sacerdoti egiziani dicevano a Platone: « Voi Greci siete fanciulli, non essendo tra voi un'antica sapienza. » La storia della Filosofia può dunque cominciare dalle religioni orientali e passare quindi alle scuole filosofiche; perchè le prime essendo eterodosse, procedono, come dimostrammo, da riflessione filosofica, e perchè le seconde, sebbene non sia fissata con certezza la loro età, discendono, almeno in gran parte, manifestamente da quelle. Disputano i dotti, se a' tempi d'Alessandro, o dopo, le filosofie greche informassero le opinioni dei filosofi indiani; o se la cosa andasse a rovescio; o se tanto l'une che l'altre si formassero e svolgessero da sè stesse.

Forse vi ha del vero in tutte e tre le dette ipotesi; ma sia come si vuole, a me preme di stabilire: primo che la Grecia e l'Italia essendo state popolate da colonie orientali, queste vi recarono per fermo le religioni d'Oriente, le quali dovettero generare la teologia filosofica degli antichissimi poeti e dei misteri, ed influire dappoi per le tradizioni su tutte le scuole italogreche; secondo, che la natura dei Greci e degl'Italiani è mobile in sè, e rendevasi tale molto più a cagione dei commerci e dei reggimenti popolari; e che all'incontro la natura de'popoli orientali e per sè stessa e per le istituzioni religiose e civili ha più del tenace e del conservativo; e però riesce più probabile assai, che nel mescolarsi delle genti elleniche con le indiane ed egizie, quelle meglio che queste si conformassero alla imitazione.

I più antichi sapienti fanno derivare le loro dottrine da una tradizione anche più antica; lo che conferma il principio, che le tradizioni primitive costituiscono il fondamento comune di tutte le scuole per ciò ch'esse hanno di verità. Tra i Chinesi uno de'libri sacri, lo Sciu King (*libro per eccellenza*) chiama il tempo antico *il tempo della gran legge*. E vi si dice: *Chiunque ha un pubblico ufficio deve sapere a fondo l'antichità; per siffatta notizia egli parla sempre come si conviene e non s'inganna ne' suoi giudizj*: E in altro luogo: *Le leggi, la dottrina, gli esempj de' grandi antichi sieno il vostro modello.* E in altro luogo ancora, parlandovisi con molta lode di Yao, che viveva 2300 anni prima di Gesù Cristo, è detto, ch'egli *aveva ben esaminata l'antichità.* Confucio scrisse: *Io sono un uomo che ha amato gli antichi, e fatto ogni sforzo per acquistarne la scienza.* E altrove: *Io non fo libri nuovi, ma commento e interpetro gli antichi; perchè io ho fede negli antichi, e gli amo.* E scrisse ancora: *Avere impero assoluto sopra sè stesso, tornare ai riti ed alle leggi primitive della ragione celeste manifestatasi nelle savie costumanze, questo è praticare l'umanità.* In un luogo dei Veda poi, li-

bri sacri dell'India, dopochè vi si è discorso altamente di Dio, si dice: *Ecco ciò che abbiamo imparato da' nostri antichi, i quali hannoci tramandato questa dottrina.* Nello Zend Avesta, libro sacro dei Persiani, Zoroastro chiama gli antichi *i santi sudditi di Dscemscid, gli uomini della prima legge*; e chiama la legge ch'ei diceva rivelata a lui da Ormuzd: *la legge antica.* (Buffa, *Origini sociali.*) Si possono vedere nel bellissimo libro di Domenico Buffa raccolte dai documenti più vetusti le più sane dottrine intorno a Dio, ed alla morale; per lo che si dimostra, che la sapienza scadde ne' tempi pagani e non già procedette in meglio. Ma tuttavia, se molte tradizioni furono conservate, molte furono alterate; e segnatamente si cadde nel panteismo. Notai a suo luogo, che l'errore naeque dalla rivolta della ragione contro Dio, e del senso contro la ragione; e che da ciò veniva direttamente la confusione del divino col creato, e massime con l'uomo. Però in tutte le religioni filosofiche e in tutte le scuole dell'Oriente si riscontra un metodo induttivo, più o men chiaro e preciso, che va dalla natura umana a Dio, e giudica di questo a seconda di quella. Anche la Filosofia cristiana procede dalle cose create all'increate, ed in specie dall'uomo; perchè scrive San Paolo che le invisibili cose s'intendono per le visibili, e ciò ch'è noto di Dio si manifesta entro di noi; ma pure avvi gran differenza tra l'induzione nostra e la eterodossa; imperocchè l'una muove dalla coscienza solitaria dell'uomo, e dalla sua natura considerata senza le sue relazioni, e l'altro pel contrario, se muove dalla natura umana, la considera fin da principio nelle sue attinenze con la verità, ch'è superiore ad essa e che l'illumina, e con la Fede nell'autorità divina ed umana. Indi avviene, che se a' Filosofi cristiani le creature servono di scala al Creatore, le non possono mai recarli a confondere Dio col mondo, perchè la mente nostra tien fermo il principio, che trattasi di relazione e non di medesimezza, e non d'una relazione tra pari e pari, ma tra il finito e l'infi-

nito. E inoltre, l'induzione eterodossa fermasi in Dio concepito all'umana e in modo astratto, come il fisico si ferma in una legge universale tratta dai particolari; e poi la induzione stessa dà luogo al metodo discendente, ma in guisa che s'applichi al mondo l'idea astratta e induttiva della natura divina, come il fisico applica una legge universale ai particolari fenomeni; mentre l'induzione ortodossa fermasi al mondo, e s'accorge che Dio la supera per infinito intervallo, e che non può essere un risultamento induttivo; e allora, rimosso da Dio ogni difetto, e rimossa per eminenza ogni univocità tra lui e noi, la mente determina, come può, il concetto di Dio creatore, e discende da Esso, non come da una idea generica ed astratta, ma come da un Ente realissimo e perfetto, a spiegare l'essere, il conoscere e l'operare delle creature. Badiamo per altro che la induzione falsa tanto più primeggia, quanto più si discende nelle scuole sofistiche, e che nelle antiche religioni e filosofie si mescola spesso con la buona dottrina. Il metodo induttivo malamente adoperato fa sì, che si trasportino in Dio i fatti naturali ed umani; e quindi o in un modo rozzo s'immagina che da Dio emanino le sostanze del mondo preesistenti in lui, com'emanano le sostanze finite da altre sostanze, massime per via di generazione; o essere le cose tutte modi e attributi di Dio, come l'estensione è attributo del nostro corpo, e come il pensiero è attributo dell'anima nostra; o finalmente, per un grado maggiore d'astrazione induttiva, si confonde a poco a poco il reale coll'ideale, e prima fingesi 'l mondo un pensiero di Dio, che si concepisce com'anima simile alla nostra, e poi s'ascende all'ultima generalità astratta, prendendo a inizio del mondo l'idea più estesa e più vuota di comprensione, cioè l'idea dell'essere, la quale, rispetto alla realtà, è un nulla logico, e da essa si fa svolgere tutto l'ordine delle idee e delle cose, non con vera natura di sostanze, ma d'apparenze, o di fenomeni. Indi sorgono le tre forme del panteismo ideale, reale, ed emanatistico, già no-

tate sì bene dal Gioberti. Ma non si creda per altro, che queste forme sieno distinte per modo ne' sistemi orientali, che non mai si confondano tra loro. L'emanatismo si ravvisa in queste dottrine della Filosofia vedanta, la quale, com'è noto, muove dall'autorità dei Veda, libri sacri degl'Indiani: « Dio è la causa onniscente e onnipotente della esistenza, della conservazione, e del disfacimento dell'universo. La creazione è un atto della sua volontà. Dio è la causa *materiale* ed *efficiente* del mondo, creatore e natura, formatore e forma, operatore ed opera. Nella consumazione del tutto, tutte le cose sono liquefatte ed assorbite in lui, come il ragno forma il filo dalla sua propria sostanza, e la ritira in sè; come i vegetabili escon dalla terra e vi ritornano, terra dalla terra; come i capegli e le unghie crescono sopra un corpo vivente.... Le anime degl'individui umani son come innumerevoli scintille, ch'escono da un bracere ardente, e che ritornano nel fuoco, perchè sono della sua medesima essenza. L'anima che governa il corpo non è nata e non muore; perch'è una porzione della sostanza divina, e però è infinita, immortale, intelligente, sensitiva e veritiera » (Colebrooke). Si ponga mente, che sebbene gli esempi vengano tolti in questo luogo anche da cose non animate, pure il concetto principale è veramente quello del generare per un atto di vita; imperocchè Dio, secondo quel passo, è l'anima universale. Nella Teologia indiana s'acchiude per altro anche il panteismo *reale*; imperocchè secondo i Veda, Dio contiene le proprietà delle cose, in quantochè ne contiene i tipi, i quali unendosi a Maya (materia) formano tutta la creazione; e in ciò vedesi un'analogia con le dottrine platoniche. Il panteismo *ideale* poi, che comincia dall'essere psicologico per divenire affatto un'astrazione logica, si vede dall'Upnek'hat, libro dei Veda, nel quale si pone la dottrina che l'anima è tutto, e tutto è anima. « Il disotto è anima, il disopra è anima, il didietro è anima, il dinanzi è anima, il lato sinistro è anima, il lato destro è ani-

ma, io sono anima, e tutto è anima. » (Buffa). Quindi 'l mondo è un pensiero di Dio, e chi crede reale altro che Dio cade in illusione, perchè tutto è illusione, e Dio è l'essere indeterminato; che si determina non realmente, ma idealmente, spiegando l'attività creatrice. È scritto nei Veda: « Il sole luminoso, abbenchè unico, allorchè si riflette nell'acqua diviene moltiplice; tal è pure l'anima divina increata, per una trasformazione continua. » E la Filosofia vedanta ne trae la conseguenza, che Dio « è senza forma, perch' è dichiarato espressamente ch'egli è così; ma prende una forma apparente. » Però, secondo gli scoliasti de' Veda, l'uomo è in istato di sonno, allorchè crede che qualche cosa esista fuori di Brahma; è in istato di veglia, allorchè s'accorge che tutto è illusione.

Qualunque fosse la forma del panteismo, il metodo induttivo, malamente applicato a Dio, conduceva a pensarlo, come qualche cosa d'indeterminato, perchè tali sono le nozioni astratte; il quale Dio, se produce le sostanze, i modi, le apparenze ideali, vuol distinguersi in attivo e passivo, perchè determina sè stesso ed è determinato. Laonde nell'essenza dell'ente si acchiude una dualità; e le antiche mitologie attribuiscono la qualità d'ermafrodito alla Deità suprema, e da ciò nacque il concetto delle dee madri tanto in Oriente quanto in Occidente; e si usarono per simboli religiosi gl'idoletti osceni, che si rinvengono tra le rovine d'Ercolano e di Pompei. (Gioberti, Intr.) Veniva pure da ciò, che ogni cosa si concepisse come divina, ma tanto meno perfetta, quanto più si allontanava con le trasformazioni dall'ente; e che il creare, il conservare e il distruggere fosse del pari un'opera di Dio, e il distruggere un ritornare del determinato nell'essenza prima. Ecco l'origine delle Trinità orientali. Secondo i Veda, Brahm, il grande, l'essenza prima riposavasi in tenebre luminose, e in un sonno divino; era cioè indeterminato ed inerte, ma chiudeva in sè l'attività. Svegliatosi, cioè uscendo all'atto, produce Maya, ossia la materia, ch'è sorgente delle

illusioni; e vuol dirsi, che l'attività distinguevasi dalla passività, la luce dalle tenebre, perchè le tenebre primitive erano luminose. E già nel seno dell'essenza luminosa stavano gli esemplari eterni, idoleggiati in Swada dal *ventre d'oro*, ricettacolo di tutti gli archetipi, i quali unitisi a Maya, producono due grandi germi, l'anima, o gli elementi sottili, detta Mahabhuta, e gli elementi primi materiali, detti Pradjapati; e dopo di forma in forma si distinguono le anime, e si distinguono le cose materiali, e le une e le altre si congiungono e producono l'uomo primitivo; uomofemmina, che si divide posteriormente ne' due sessi, e giù giù si generano tutti gli animali. Ma tutto questo non può accadere se Brahm non produce Brahma o il creatore, cioè il proprio atto efficiente, Visnù o il conservatore delle forme, cioè l'atto divino che perdura nei fenomeni, e Siva, o il distruttore delle forme, cioè l'atto divino, che annienta una produzione per trasformarsi in un'altra diversa. Così l'anima umana esce ad atto dalla potenza, tien fermi i propri pensieri, e li muta d'uno in un altro. L'atto divino poi, in quanto s'asconde nel seno delle forme, è come a dire incarnato in esse; e però i libri sacri degl'Indiani parlano delle incarnazioni, o Avatara, di Visnù. Delle tradizioni dell'Egitto ci rimangono tracce assai oscure, e nondimeno vi apparisce un medesimo processo logico: e anzi l'induzione che muove dall'uomo e ne porta il concetto in Dio apparisce in quelle manifestissima. Innanzi a tutte le cose è il Dio *innominato*, l'oscurità primitiva, ma ch'è sorgente di luce. E badisi a questo; l'*Innominato*, se non riceve nome nessuno degno di lui, pure in qualche modo viene indicato col nome di *Piromis*, o l'*uomo* per eccellenza. Piromis attuando la propria potenza emana l'universo, cioè Osiride ed Iside, principio attivo e luminoso della natura l'uno, principio passivo, tenebroso, materiale l'altro, dalle cui congiunzioni ed emanazioni si forma il mondo. Ma Piromis non potrebbe fare tutto ciò, se non generasse il proprio atto effettivo, ch'è Kneph, o la ragione creatri-

ce, ossia il demiurgo; se non ordinasse, conservasse con un atto vitale il creato, e quest'atto ordinatore e *vitale* è Phta, simboleggiato nel fuoco, e se (come sembra ragionevole interpetrare questo mito) per l'unione del principio attivo e divino col passivo e materiale non si generasse Tifone, distruggitore delle forme, condizione delle metamorfosi perenni, e sorgente del male. La Teologia persiana non ha sostanziale divario dall'indiana, e dalla egiziana; se non che per l'induzione riesce ad una idea astratta un po' differente. I nostri pensieri, e tutte le mutazioni del mondo accadono nel tempo. Movendo la nostra mente da questa legge, ascendendo alla prima causa, la si concepisce per fermo, se non si cessa dall'induzione, non già come una eternità indivisibile, ma come un tempo indeterminato; ed allora per un giuoco di fantasia si pensa quell'astrazione com'un reale, anzi come la realtà primitiva o l'essenza infinita che si determina nella successione temporanea delle cose mondane. Tale andamento del pensiero è molto facile, imperocchè il tempo e lo spazio son due concetti, che accompagnano i nostri pensieri; e il tempo anche più dello spazio, imperocchè si congiunge all'idea degli atti spirituali. E poichè il tempo si misura principalmente col moto del cielo, gli astri ed il cielo vennero creduti precipue manifestazioni divine; e nacque l'uranismo e il sabeismo, religioni si antiche e si diffuse in Oriente. Però nelle teologie indiane il principio passivo è rappresentato come uno spazio indefinito, e in quelle persiane il principio primo è immaginato come un tempo senza limiti. Questo è Zeruane o Akerene, il quale proferisce la parola creatrice, Honofer (Brahma, Kneph), per mezzo della quale si producono Ormuzd, principio buono, vitale e conservatore, luce pura e senza fine, sapienza e perfezione (Visnù, Phta), e Arhiman (Siva, Tifone), principio delle tenebre e del male, in perpetua lotta con Ormuzd, l'uno, come pare, genio delle sostanze spirituali, l'altro della materia; e così appariscono interpetrati dagli gnostici e dai manichei.

La qual dottrina de'magi era comune a'Caldei, che adoravano il Cronotopo, da cui tutto emana (Gioberti). E indi nasceva il sabeismo caldeo. Fra i libri King dei Chinesi, libri sacri e senza dubbio antichissimi, l'Y King pone i fondamenti del sistema filosoficoreligioso della Ghina. Tai Ki è la gran *Sommità*, cioè colui che sta sopra tutte le cose, e da cui tutto dipende. Egli è la ragione somma che i filosofi chinesi nominarono Tao, e ch'è, come dice Lao Kiun, la *regola suprema, l'origine di tutte le cose, l'essere che non ha nè corpo, nè figura, l'essere inconcepibile, al di sopra del quale non vi ha alcun mistero*. Tai Ki generò due effigie, o due materie primitive; l'una pura, sottile, perfetta, e attiva rispetto all'altra, ch'è impura, grossolana, imperfetta, ossia il cielo e la terra; ambedue per altro passive rispetto alle sostanze spirituali, o Sciu, generate anch'esse dalla ragione prima.

Dalla esposizione dei sistemi filosoficoreligiosi dell'Oriente si raccoglie, che sebbene per tutto un falso metodo induttivo conducesse a confondere Dio con la natura, e ad immaginare Dio in somiglianza dell'uomo, pure si conservò sempre la tradizione, che Dio non può ricevere un nome degno di Lui, che la sua essenza è inconcepibile, e ch'Egli, intelligibile perfettamente in sè stesso, è fonte a noi di misteri profondi. E quindi si conservò ancora la tradizione, che l'uomo non potrebbe conoscere Dio come si conviene, e nè potrebbe sapere la verità delle sacre origini, e de' suoi doveri, e de' suoi fini, se Dio non si rivelasse all'uomo; ed ecco il perchè i libri sacri de' popoli orientali si hanno come rivelati. Inoltre, benchè il panteismo corrompesse il concetto di creazione, vedesi restata per tutto la dottrina, che Dio è la causa dell'universo.

Muovendo dall'idea della causa generica, cioè induttivamente formata per l'osservazione delle cause finite, ne dovevano provenire moltiplici errori, allorchè da quegli antichi uomini si voleva spiegare la origine e la natura degli enti, la ragione e la natura del conoscere, la legge e la natura del-

l'operare; ai quali errori fa d'uopo volgere l'attenzione, perchè li vedremo rinnovati in ogni sistema pagano. Quanto è alla origine e alla natura degli enti, prendevasi 'l concetto dalla generazione; e però in tutte le cosmogonie antiche si finge dapprima il mondo come un germe prodotto dalla causa prima; il qual germe si svolge e cresce a maturità. La fisica più remota è dinamica, e non già meccanica; e questa comparve, allorchè s'oscurò di più il concetto della virtù divina nella creazione. Inoltre, come nella generazione ravvisiamo il passivo e l'attivo, così tutte le nature, non esclusa la divina, si pensarono a quel modo; e la stessa materia si distinse in materia attiva, o sottile, e in materia passiva, o grossolana; e la cosmogonia dell'Egitto procedeva per sizigie, cioè secondo essa tutte l'emanazioni discendono a coppia, l'attivo e il passivo, il più perfetto ed il meno. E poichè la materia, secondo quei sistemi, emana da Dio, ed è intrinsecamente divina, dovevasi distinguere la materia nascosta o metafisica, dalla materia apparente a'sensi o fisica, e gli elementi arcani e vivi, da quelli sensibili ed inerti; lo che si dice apertamente nelle filosofie indiane, ma si rileva non meno da' sistemi teologici, i quali ponevano un principio divino delle tenebre o della materia più pesante, e uno della luce e del fuoco. Laonde tutte le cose dovevano adorarsi, come divine, o come manifestazioni dell'essenza divina; e quindi nello Zend Avesta, libro sacro de' Persiani, si dice quasi ad ogni pagina in forma di litanie; io venero il fuoco, io venero l'acqua, io venero gli animali, io venero l'uomo, e via discorrendo; e Porfirio insegna che gli Egiziani rendevano culto a tutte le cose, perchè reputavano, che una sola sia l'anima informatrice dell'universo, benchè diversamente si manifesti nell'uomo, nelle bestie, e nell'altre cose della natura. (Buffa.) E in ciò la Teologia filosofica s'intrecciava con le superstizioni popolari, le quali doventavano idolatria, e feticismo. E come l'uomo è anima e corpo, così, tutta la natura avevasi per animata in

universale ed in particolare, benchè la vita si manifesti con gradi e segni diversi; laonde ogni cosa può trasformarsi in ogni altra, perchè ogni cosa è un'unica essenza, e come la materia dall'acqua primitiva, secondo gl'Indiani, si converte poi in tutti gli elementi particolari, così l'uomo può trasformarsi negli altri animali; ed ecco la metempsicosi, che fu opinione universale tra gli antichi. Quantunque l'essenza universale si reputasse unica, tuttavia la intrinseca diversità delle cose si spiegava con emanazioni o produzioni diverse; e quindi, giacchè nell'uomo esiste anima e corpo, e l'anima non solo è sensitiva, ma altresì razionale, seguitava, che il principio intellettivo si stimasse una emanazione diversa dal principio senziente; e per tal modo, muovendo dall'uomo per andare a Dio con metodo falso, e ritornando poi da Dio all'uomo, se ne distruggeva l'unità sostanziale. Pertanto le teologie indiane de' Veda insegnano l'emanazione de' Genj, tra' quali vi hanno le anime umane, che si riuniscono, dopo molte trasmigrazioni di corpo in corpo, all'*Atma*, alla grand'anima; e nell'Unepk'hat il principio vitale è chiamato *pran*, e il principio intelligente è chiamato *atma*; e secondo Zoroastro, Ormuzd emanò i *Ferveri;* tipi viventi di tutte le cose (i tipi di Swada nella lingua dei Veda) da' quali si generano i buoni genj, che credono e adorano, o gli spiriti della luce, come sono le intelligenze che adorano e credono, e da Ahriman emanarono i Devvi, e forze tenebrose, gli spiriti della materia e del senso, i quali non adorano e dicono *forse;* e l'Yking attribuisce all'uomo due anime, una grossolana detta *Pe*, la cui proprietà è il sentimento, e che torna alla terra, e l'altra sottile detta *Hoen*, il cui attributo è l'intelligenza, e risale al cielo. Indi molte lingue antiche significano con due nomi diversi l'anima vitale, e l'anima pensante; come *animus* differisce da *anima* nella lingua latina. Ma intesa a questo modo la natura dell'uomo, se ne arguiva, che il principio spirituale sia non capace di male e di peccato, e che il male ed il pec-

cato muova dal senso e dalla materia. Però le dottrine de' Veda dicono, che qualunque sia l'operare dell'uomo, ogni perfezione consiste nel contemplare l'essenza di Dio; e la Teologia persiana, e le sètte cristiane derivate da essa, mettevano ogni contaminazione ed ogni colpa nella carne, ed assolvevano da ogni imputazione lo spirito. E infine, dacchè tutto emana da una essenza unica, e l'essenza rimane in tutte le cose, s'inferiva che tutte le cose ritornano nell'essenza, come le faville del fuoco, dice la Filosofia Vedanta, ritornano nel fuoco; ed anche il dualismo persiano della luce e delle tenebre, del bene e del male finisce con la purificazione di Ahriman, e coll'unità ultima, ch'è anco prima. In tutte queste dottrine, avvi, com'è chiaro, un fondamento di verità, ma corrotto dal panteismo, imperocchè si accenna in esse l'azione dinamica delle forze, e il moto meccanico della materia, ch'è termine di quelle; la virtù divina, che muove e conserva l'universo; la distinzione fra l'essenze delle cose in se, e l'essenze delle cose manifeste a noi per le loro qualità sensibili; la passività e l'attività nell'ordine delle cose create; l'esemplare unico di tutta la natura, i tipi eterni, o le idee divine del creatore; la distinzione tra l'anima ed il corpo, e quella dell'intelletto e del senso; il combattimento fra il senso e la ragione, e fra la ragione e la fede; e il ritorno a Dio, come ad ultimo fine delle creature.

Da tali premesse conséguita, che ponevasi in Dio la ragione del conoscere nostro, e che con quella veniva spiegata la natura di questo. Le vecchie teologie filosofiche ebbero il primo principio dell'essere in concetto d'una ragione potenziale, ch'esce all'atto, e genera la Parola, o ragione creatrice. Abbiamo veduto di fatto, che il principio attuale della creacreazione è sempre chiamato Parola; dacchè la parola è il segno del pensiero. Nella China poi i filosofi chiaman Tao il gran Taì ki, cioè la gran sommità, o il Dio dell'Y King; e il Tao risponde al *Logos* platonico, e significa com'esso *ra-*

tio e *verbum*, cioè la parola interiore e la parola esterna; *verbum mentis*, è *verbum oris*. Anzi il *Tao* è propriamente la parola creatrice od in atto, e *Li* è la ragione primitiva o virtuale. Lo che pure, come vedesi, deriva da un processo induttivo, pel quale s'immagina la mente divina a mo' dell'umana; e indi gli Egiziani chiamavano la prima essenza *Piromis*, od uomo per eccellenza. Ecco il perchè, secondo gli Orientali, tutte le cose son altrettante *parole*, o pensieri di Dio. Siccome poi l'uomo confonde molto facilmente il simbolo col simboleggiato, accadeva, che nell'Oriente si attribuisse alle parole una loro intrinseca virtù divina; quantunque in ciò si debba ravvisare ancora un vestigio della tradizione, che Dio stesso insegnò all'uomo il linguaggio Laonde reputavasi, che all'uomo fosse necessaria la parola, non solo come segno e impulso e direzione del pensiero, ma si come parte essenziale della ragione, che da un lato è intrinseca nel concetto, ed è estrinseca dall'altro nella parola, e per questo e per quello è un tutto compiuto. E poichè le intelligenze finite procedono, per le teoriche orientali, dall'intelligenza infinita, come vivide manifestazioni di lei, se ne arguiva, che altro fosse l'essenza intellettuale in se, ed altro nel suo apparire esterno; e perciò quella facevasi oscura, ed impenetrabile all'uomo, e questa luminosa, ma d'un lume debole e fioco, che rischiarava solo le apparenze, e che poteva imparare una scienza verace tentando sempre più di rientrare nell'essenza divina, con una intuizione astratta da ogni cosa creata, e dalla stessa consapevolezza umana. Da questo principio vengono le contemplazioni orientali, e segnatamente le indiane; e scaturisce pure da esso l'idealismo e lo scetticismo, dedotti poi dalle sette filosofiche. E nondimeno il vero di tali dottrine si è, che Dio è lume illuminatore di tutte le intelligenze, e che la prima ragione del conoscere si trova unicamente in Lui. Inoltre, abbiamo notato, che la falsa induzione condusse a pensare Dio, come uno spazio ed un tempo indeterminati;

e dacchè il tempo e lo spazio ci danno il concetto della quantità e del numero, seguì, che nell'oriente le idee e le cose fossero simboleggiati co'numeri, nella stessa maniera della scuola Pitagorica; e quindi si dice nell'Yking che la forza degli spiriti, cioè delle intelligenze, consiste ne'numeri; e i numeri si distinguono in celesti e terrestri, in perfetti ed imperfetti, e s'attribuisce loro una virtù soprannaturale; onde si generarono infinite superstizioni propagate fino a'nostri tempi anche nell'Europa civile. La qual teorica, rinnovata poi sempre da ogni Filosofia che tenesse dell'orientale, aveva per fermo del puerile e dell'enimmatico; ma chiudeva insieme del vero, imperocchè nella mente di Dio esistono i tipi eterni ed immensi dello spazio e del tempo; ed egli concepì la moltiplicità delle cose sotto la ragione di numero, egli che non è numero, e sotto ragioni geometriche, egli che non è spazio; e però è scritto, che Dio fece tutte le cose con *peso, numero* e *misura;* però i Padri medesimi, e segnatamente Sant'Agostino, vedono nei numeri le ragioni arcane di Dio; però nelle stesse operazioni dell'intelletto sono serbate certe relazioni numeriche costanti, come il tre nel giudizio, e il tre nel raziocinio, e il tre nella scienza, che ha un principio un mezzo ed un fine; e però alle scienze fisiche tutte si applica la geometria, l'arimmetica e l'algebra, perchè Dio è il geometra e l'arimmetico eterno. Il danno pertanto di quella dottrina sta nel confondere l'astratto col concreto, il segno col significato, e nel procedere a priori da'numeri per ispiegare l'universo; ma quando si tengano distinte le astrazioni ed i simboli dalla realtà, e s'applichi la scienza della quantità ai fatti avverati, non può negarsi la sapienza di questi antichissimi concetti.

Pensata in questa forma la ragione del conoscere, ne scendevano danni e vantaggi rispetto alle scienze filosofiche, matematiche e fisiche. Le scienze filosofiche toglievano indi l'impulso ad un alto speculare, imperocchè, sebbene l'idea di Dio venisse alterata, pur la si mostra in ogni parte di quelle

ardite contemplazioni; e per fermo, quanto più la curiosità degli eruditi scopre i segreti delle scienze orientali, tanto più vediamo che ne cresce la stima. Ma dall'altro canto la teorica del pensiero umano identificato col divino educava la mente in un filosofare a *priori*, ed arbitrario, che non si temperava, quanto era il bisogno, con le sicure norme della esperienza, e della osservazione interiore. Alle scienze matematiche tornava propizia la induzione, che terminava nell'idea astratta dello spazio e del tempo; e però, da quello che apparisce nelle tradizioni orientali e greche e dai monumenti, sembra certissimo, che fiorissero assai nell'Oriente l'arimmetica e la geometria; le quali scienze inoltre son veramente a priori e non abbisognano del buon metodo sperimentale. Ma tuttavia per la confusione de'numeri e delle figure geometriche con la essenza divina nasceva, che gli uni e le altre si adoperassero a fini superstiziosi, lo che nuoceva del certo al perfezionamento delle ragioni matematiche; imperocchè ogni scienza si ferma, o retrocede, se vien applicata in usi non naturali ad essa, e svia dal suo termine, ch'è la verità. Rispetto alle scienze fisiche, recava loro gran danno la cosmologia panteistica, la quale presumeva di spiegare le cause e la natura delle cose per mezzo di emanazioni, o di metamorfosi divine; chè l'esperienza, e non altro, è fonte del sapere naturale, e chi vuol fare una fisica a *priori* dà in sogni, e tanto più, se i principj onde muove son falsi; ma per un altro verso l'adorazione della natura stimolava pure ad osservarla in qualche modo, benchè non con animo spassionato; e massime s'aveva in onore l'astronomia; e i mirabili monumenti indiani ed egizj, e l'arti chinesi ci danno a credere, che se non si formò tra que'popoli una vera scienza fisica, pure non mancasse tra loro l'abito dell'indagare i segreti della natura. La storia poi, ch'è condizione del sapere, pativa danno sia dal non venire a compimento l'arte dell'osservazione, sia dalle favole, che il panteismo inventava sulle origini

divine de' popoli. E poichè la scienza e le belle arti s'intrecciano così strettamente fra loro, come la verità e la bellezza, avvenne, che i medesimi pregj e difetti del sapere si parteciparono alla letteratura ed alle altre arti orientali; e i pregj furono la magnificenza, e un carattere di sublimità religiosa; e i difetti, il prendere argomenti panteistici, come il Ramayana di Valmiki canta le geste di Rama, *avatara* o incarnazione di Visnù, contro Ramana principe de' genj malvagi, o come il bell'episodio di Nalo nel Mahabarata di Vyasa espone in versi eroici l'emanare di tutte le cose dall'essenza prima, e il riassorbimento di tutte in essa; e l'uso di simboli mostruosi nella scoltura per significare la divinità universale, e i suoi attributi; e le forme immutabili, ch'erano segno d'immutabili dottrine.

Nè meno erronea perciò doveva riuscire la nozione intorno alla legge ed alla natura dell'operare umano; imperocchè sia noto, che il panteismo, immedesimando lo spirito umano con Dio, ci fa impeccabili. E oltre a ciò, guasto il concetto della individualità umana per la separazione tra la materia e lo spirito, conseguitava che la legge del perfezionamento morale non istesse più nell'accordo del corpo e dell'anima e di tutte le facoltà per l'amore del bene, ma nell'avvilire il corpo, e nel considerare come di nessun valore, sì quanto alla virtù, e sì quanto al vizio ogni atto corporeo; e nel porre l'unica eccellenza dello spirito in una fredda contemplazione vuota d'amore. E infine, se non avvi altro di sostanziale, tranne Iddio, s'inferisce che tutte l'opere umane son mera apparenza, e non trovasi in loro nessuna qualità d'imputazione. A questo punto reca la teorica indiana dell'apatia o indifferenza; e di fatto s'insegna dalla Filosofia Vedanta, che arrivato l'uomo a conoscere l'*identità assoluta*, siam liberati da ogni errore, da ogni peccato, da ogni possibilità di peccare, e da ogni dovere, imperocchè in Brama non ha distinzione tra il giusto e l'ingiusto. Nondimeno le tradizioni

e la coscienza umana serbano molte reliquie di leggi morali, e i libri antichissimi ne riboccano; e ad ogni modo conciliavasi l'impeccabilità con la imputazione, mantenendo fermo il divario tra l'apparente e l'essenziale; benchè ciò torni in contradizione, non potendosi pensare che l'illusione e la verità muovano da un unico fonte, e che questo fonte sia l'assoluto. Avvi di più; siccome la legge morale s'identifica sempre con la religione, perchè ogni dovere morale è anche religioso, e dacchè la legge religiosa, o immediatamente ne' primordi della civiltà, o mediatamente in progresso, ma pur sempre da vicino, opera con efficacia nell'essere dello stato e della famiglia, e nella qualità di tutte le leggi civili; procedeva dal panteismo, che la legge religiosa si facesse consistere principalmente nella osservanza di riti simbolici i quali significavano la divinità universale, anzichè nella carità verso Dio e verso gli uomini, e che i simboli tolti dalla generazione umana doventassero principio d'usi osceni, e fomento di costumi lascivi; e che alle caste, derivate forse dall'aggiungimento successivo di popoli conquistatori a popoli conquistati, si applicasse l'idea di emanazioni più o meno perfette, più o meno remote, di Dio; e che alcune caste si tenessero sante e regnatrici per natura, altre impure e servili; e che ogni legge promulgata dalle prime si stimasse rivelata e sacra, e che infine, per la medesima idea d'emanazioni o trasformazioni divine, la donna si reputasse specificamente inferiore all'uomo. Dal complesso di tali credenze ed istituzioni proveniva il retrocedere, anzichè il progredire della civiltà.

Non volendo nè dovendo io scrivere la storia della Filosofia, non mi fermerò a lungo sulle scuole filosofiche dell'India e della China; ma ho voluto notare con diligenza la natura dei primi sistemi teologali e filosofici, e perchè quelle son generate da questi, e perchè, come già dissi, i lor vizj principali ritornano in tutte l'epoche della Filosofia pagana antica e nuova. I libri sacri degli Orientali dettero impulso alla for-

mazione delle scuole filosofiche, non solo per quel modo indiretto, con cui le dottrine sacre appresentandosi all'intelletto eccitano la mente a confermarle per via di ragioni, ma altresì per un modo diretto, cioè col porgere qualch'esemplare di speculazioni filosofiche, e qualche norma logica. Noi di ciò non troviamo nessun indizio nei libri santi degli Ebrei; ed è forte argomento della lor origine divina, perchè scorgiamo in essi un carattere sempre dommatico; ma nei libri religiosi degl' Indiani, dei Cinesi e dei Persiani si ravvisa un abito umano di ragionare, e questo è segno della lor origine dall'uomo, e della loro natura filosofica. Il Bundehesc, parte dello Zend Avesta, oltre la cosmogonia sacra, acchiude nozioni di politica, d'astronomia e d'agricoltura; l'Yking è una vera enciclopedia, che tratta di metafisica, di fisica, e di morale; e nei Veda gli Upanisciadi tengono natura schiettamente metafisica, e inoltre i Veda danno precetti logici per la ricerca della verità, e segnatamente, che si cominci dalla *proposizione*, che designa la cosa col proprio nome, poi si passi alla *definizione*, che determina le proprietà essenziali della cosa stessa, e finalmente si ponga la *investigazione*, che indaga la verità della definizione. E Gotama su questi fondamenti edificò tutta la dialettica della scuola Nyaya. Però, mentre i commenti dei Cattolici sui libri santi danno si occasione a dottrine filosofiche, ma non riescono mai un trattato scientifico di Filosofia, od un sistema di metafisica, all'incontro il sistema Vedanta, attribuito a Vyasa, è un vero sistema metafisico, che interpetrando i Veda, stabilisce insieme per via di argomenti e principj logici il panteismo dell'identità assoluta. E si noti che un tal sistema d'*identità assoluta*, allontanandosi da'rozzi concetti dell'emanatismo, richiede molto acume d'ingegno, e lungo esercizio d'astrazione e di ragionamento; imperocchè scevera la nozione astratta dell'essere da ogni mescolanza di sensibili, ed è il sommo della induzione.

Nell' India si distinguono i sistemi ortodossi dagli etero-

dossi; gli ortodossi vanno d' accordo co' Veda, gli eterodossi ne discordano. Questi sono molti, ma principalmente si distinguono dalle altre le scuole dei Giaina e dei Budda. Il sistema Sankhya di Capila poi sta di mezzo tra gli ortodossi e gli eterodossi, imperocchè, mentre da una parte non rifiuta l' autorità dei Veda, dall' altra se ne allontana in molti capi. Le scuole Nyaya di Gotama, e Vaisescika di Kanada non si oppongone ai Veda, ma con processo razionale formano l' intiero corpo della Filosofia speculativa, perchè l' una porge la logica e la metafisica, e l' altra la fisica. A me preme di notare, che Gotama pone sedici categorie logiche, le quali non si assomigliano alle categorie degli universali d' Aristotile, ma stabiliscono le prove, l' oggetto delle prove, e l' orditura di esse. Ora, lasciando di mostrare, che realmente si ha in quella dialettica gran parte della logica di Aristotile, vuolsi por mente, che la metafisica nel sistema di Gotama s' implica con la dialettica, perchè vi si discorre degli enti com' oggetti delle prove. Lo che ci porge due conclusioni; prima, che dunque l' ontologia Nyaya è tutta razionale, e non si sostiene sull' autorità; seconda, che forte vi si mostra il metodo inquisitivo della filosofia pagana, perchè non si mettono prima gli oggetti e poi le loro dimostrazioni, ma quelli si fanno dipendere da una dottrina logica delle prove, la quale in tal senso può prendersi davvero come una critica della ragione. E noterò, rispetto alla filosofia fisica di Kanada, ch' essa, come tutta la filosofia naturale antica, è in gran parte, anzichè una fisica sperimentale, una cosmologia metafisica, imperocchè muove dagli universali, che possono paragonarsi alle categorie d' Aristotile, e che sono la *sostanza*, la *qualità*, l' *azione*, il *comune*, il *proprio*, la *relazione intima*. Indi si traggono due conclusioni: che nel sistema di Kanada, il metodo induttivo delle astrazioni logiche si mostra assai compiuto; e che gli universali signoreggiano tutte le parti della filosofia, imperocchè si scontrò in essi Aristotile, quando volle porre

i fondamenti della logica, e ad essi venne Kanada, allorchè volle ordinare la fisica razionale scientificamente. Rammentiamo di più che nella fisica di Kanada si mettono a primo fondamento della natura materiale gli atomi; ma questi non sono inerti e uniformi, come per Democrito, sì dotati d'attività e tutti diversi tra loro. La induzione eterodossa mena, come vedemmo, a un'essenza indeterminata, nella quale, allorchè vuolsi spiegare l'origine del mondo, s'acchiude un germe di dualismo, cioè lo spirito e la materia esistenti nell'uomo. Ora tratto fuori il concetto della dualità, possono accadere più processi sofistici della mente, la quale separatasi dall'ordine della sapienza, tende a dividere: o si dà il caso, che il metodo induttivo termini nella dualità senza passare all'unità primitiva; e in tal supposto pure o si fa predominare l'idea dello spirito, o l'altra della materia, e avviene che si neghi poi del tutto o la materia o lo spirito; o ammesso lo spirito, che gli si conceda unicamente il senso, o all'incontro soli fenomeni ideali; e nell'uno e nell'altro caso infine, che si cada nel dubbio. E tutte queste sètte apparvero nell'Oriente, imperocchè Capila, ch'espressamente dice doversi andare per l'induzione a una causa indeterminata, o generale, sembra che tenga ferma una distinzione eterna tra la natura (prakriti) e l'anima (atma), e che conceda il disopra alla natura; quantunque giovi osservare col Gioberti, che la natura di Capila è la sostanza assoluta e però divina in qualche modo, la quale secondo lui partorisce l'intelligenza; e nel Buddismo invece alcune sètte impugnano l'esistenza de' corpi e affermano quella unica dello spirito; e altre mandano l'idealismo al punto di sostenere come il Fichte, che l'*io* solo è eterno; o che l'essere è uscito dal non essere, cioè dal nulla logico, come Lao Tse in China sei secoli almeno prima di Gesù Cristo, e come l'Hegel in Germania a' tempi nostri; e altre stimano vere soltanto le percezioni mediate o immediate de' sensi, e negando un principio spirituale, assentono solo all'esistenza

degli atomi; e così le sette sensuali chinesi hanno per nude e fugaci apparenze gli oggetti, come Isvara Krisna deduceva dalla filosofia Sankia questa conclusione: « con lo studio dei principj s'acquista la scienza assoluta, indubitabile, e compresa dal solo intelletto, che *nè io sono*, nè esiste cosa che sia mia o me. » Confucio in China, come in Grecia Socrate, tentò di ristorare la filosofia co' principj del senso comune, con le antiche tradizioni, e col fine pratico d'una virtù operosa; ma non vi riuscì, perchè gli mancava l'aiuto della rivelazione genuina, e perch'egli stesso ignorava forse il principio sommo di creazione.

II. Dall'Oriente si propagò la civiltà nell'altre parti del mondo, sia per le colonie, sia pe'commerci; e dico anche per questi, imperocchè se l'Oriente ebbe popoli ritirati in se stessi, non gli mancarono anche popoli civili e littorali, i quali mantennero viva la comunicazione de'traffichi, delle scienze e delle arti pur innanzi che le genti europee divenisser operose nel correre i mari. Basta leggere i due poemi d'Omero per andarne chiari. Ivi si discorre de'Fenicj, de'Sidonj, degli Egizj con egregie lodi; e i premj più belli e sfoggiati, che si ponevano ne'giuochi, o i doni più liberali, che si davano da're agli ospiti illustri, venivano da quelle genti, ed erano vasi, e coppe, e crateri, scolpiti, dice Omero, a maraviglia; ed Elena aveva imparata in Egitto l'arte de'farmachi, che curavano le malattie, o confortavano il cuore di letizia. Dire che le colonie non recavano con se le religioni, il sapere e le arti di lor gente, sta contro alla natura delle cose, e alla esperienza; benchè sia vero che ne'primi tempi delle colonie, queste mantengono il già imparato, ma non hanno agio di mandarlo innanzi con ingegno spontaneo, come si vide tra gli Americani. Bisogna dunque confessare, che appunto nell'età prossime alle trasmigrazioni dovè fiorire in Italia ed in Grecia una civiltà orientale, anteriore a quella civiltà italogreca, che procedette da ingegno tutto nativo, e da libera riflessione. Io non

disputerò qual fosse anteriore in civiltà, se l'Italia o la Grecia; nè dall'altro canto può darsi luogo a vanti, imperocchè nell'uno e nell'altro popolo non difetta la virtù dell'intelletto, e l'anteriorità degli effetti derivò per fermo dall'anteriorità delle cause. Certo stanno per l'Italia molti argomenti; e bastami quello che la Filosofia e l'arti crebbero prima nelle colonie d'Asia e d'Italia, com'avverte anche il Ritter, e poi nel centro della Grecia. Che dimostra ciò? Che quelle colonie trovarono in Asia e nella Magna Grecia migliori condizioni per ispiegare presto l'ingegno; e poichè tali condizioni falliscono quando una colonia si ferma su terre non dissodate e fra popoli rozzi, se n'arguisce, che le genti ellene trovarono nell'isole d'Asia e ne' lidi d'Italia una cultura anteriore. E tanto più cresce il valore di quest'argomento, a pensare che appunto l'arti e le scienze della Ionia e della Magna Grecia più ebbero dell'orientale, cioè più del primitivo, che non quelle della Grecia propriamente detta. Si noti, che la civiltà orientalitalogreca, non vuolsi dire che mancasse d'ogni spontaneità, ma ch'ebbe più dell'imparato, o del tradizionale. Nè d'altra parte noi possiamo determinare bene i concetti, perchè fin qui rimane molto mistero su quelle età; e forse vi recherà gran lume la interpetrazione della lingua etrusca. Gli Etruschi antichissimi ebbero terme, teatri, circhi, vasi ammirabili, un'architettura propria, e collegi di sacerdoti. Com'è dunque possibile che non avessero una filosofia, o almeno una teologia filosofica? Però non mancano vecchie tradizioni che facciano etrusco Pitagora; benchè ciò non voglia intendersi a rigore; ma pure il mito è segno di storia (Centofanti). Che poi gli Etruschi tenessero molto dell'orientale, ne danno certissimo indizio la loro lingua, le figure della loro prima pittura e scultura, e la forma teocratica del reggimento. Nel Museo etrusco di Cortona si vede un mirabile lampadario, in cui con arte finissima si rappresenta una lotta d'animali feroci e d'animali miti, e nella coppa della lampana è scolpita

una gorgone non al modo greco, ma sì con aspetto di simbolo orientale. Ecco l'antica teologia del contrasto de' due principj buono e cattivo. E di tali allegorie se ne possono vedere non poche nelle tombe più vetuste. Le belle figure di genj a due, o a quattro ali derivano del sicuro, non dalle mitologie de' Greci, ma dall' Oriente. D' un' antichissima civiltà e di molta sapienza ci porgono testimonio inoltre le leggi romane; imperocchè sia provato, ch' esse non provennero dalla Grecia. Di fatto il sostanziale delle dodici tavole si riferisce alle condizioni della gente latina, le quali furono diverse molto da quelle de' Greci. E la giurisprudenza romana si svolse tutta da' primi semi del gius latino, modificato dalle scuole greche; e però farebbe opera bella e grande chi si ponesse a rintracciare ne' giureconsulti di Roma la prima filosofia speculativa e pratica degl' Italiani. Inoltre è certo che l' età di Pitagora designata comunemente dagli storici, venne preceduta da una scuola italica molto più antica. E già nella prima parte di questo discorso citammo un passo di Platone, che ne dà chiaro argomento. Non poche prove reca di ciò il Poli ne' supplementi al Manuale del Tennemann; a me per amore di brevità basti rammentare le due dimostrazioni che ne porge il Gioberti. Pitagora ebbe autorità meravigliosa presso i suoi coetanei, e numero grande di discepoli; la sua dottrina si propagò con somma celerità, nè potè spiantarsi se non per lunghe e feroci persecuzioni; lo che non s' avvera mai umanamente in dottrine nuove, disusate, aliene dalla opinione de' contemporanei, e palesi a pochissimi; però è da credere che quelle fossero dottrine già preparate e diffuse da una vecchia civiltà, e perfezionate, se vuolsi, da Pitagora. In secondo luogo i frammenti delle leggi di Zeleuco e di Caronda manifestano i concetti della filosofia Pitagorica. Eppure l' uno e l' altro son di molto anteriori a Pitagora; perchè *Zeleuco* morì nel 664 innanzi all' Era Cristiana, e *Caronda* (chiamato da Teodoreto il più vecchio legislatore d'Italia) sembra che vivesse nel 730,

anno della fondazione di Catania, di cui egli fu primo legislatore. Zeleuco traeva, come Caronda, la legislazione dall'autorità divina, e nel proemio alle leggi provava la esistenza di Dio col mirabile ordinamento della natura. Però la conoscenza di questa filosofia orientalitalica si raccoglie in gran parte dall'esame delle teoriche di Pitagora, che forse le diede impulso nuovo e compimento. Quanto alla Grecia, la sapienza di questa età si può investigare badando alle tradizioni de'misteri orfici (venuti d'Egitto al dire d'Erodoto) ed a' frammenti de' poeti teologi, cioè Orfeo, Museo, Lino, e poi a' poeti gnomici, come sarebbero Mimnermo, Evano, Metrodoro, Teognide, Foclide, e infine a' poemi d'Esiodo e d'Omero. I misteri orfici non pare che sieno anteriori ad Omero; ma la sapienza orfica precede di molto i misteri, perchè questi vennero istituiti allorchè alla teologia sacerdotale si opposero le forme nuove delle religioni popolari (Ritter). Fra gli altri argomenti che dimostrano l'antichità del sapere orfico, vi hanno quei versi d'Euripide nell'*Ippolito* « Orsù mena vanto, e inganna altrui col vitto di cibi vegetali; e avendo per maestro Orfeo, dà in pazzie, adorando i fumi della sua moltiplice dottrina. » Sicchè, secondo Euripide, a'tempi di Teseo si aveva in pregio quella sapienza teologica, e vedesi ch'ella prescriveva l'astinenza dalle carni, come Pitagora; e che si reputava universale o comprensiva di molte scienze, qualità propria delle filosofie primitive. Alcuni frammenti attribuiti ad Orfeo ci rimangon tuttora; i quali benchè non sia certo se gli appartengno, pur sono del sicuro molto antichi, e rispondenti alla natura del filosofare orientale. « Parlerò a cui è » lecito; sien esclusi i profani, a cui sono in odio le sante » leggi, che a tutti recò e pose lo stesso Dio. Tu, o Museo » nepote della splendida luna, apri gli orecchi a queste cose; » perchè io dirò il vero. A te ora *l'errore antico* non invidi i » secoli felici della vita eterna.... Orsù prendi la via, e im» para qual sia l'unico ed immortale genitore del mondo;

» come ci parlano i *prischi documenti degli uomini*. Uno, e
» da se è Dio, che fabbricò tutte le cose, e si sparge larga-
» mente in tutte le parti dell'universo. Egli fugge gli occhi
» mortali, ed è veduto dall'animo. Essendo *fonte del bene,*
» *non crea il male*.... Fuor di Lui non avvi altri; e se tu lo
» potessi vedere sulla terra, *facilmente vedresti ogni cosa.*
» Tu lo vedrai per me, se forse lo mostrino i suoi *vestigi* e
» l'*opere della sua mano*. Imperocchè lui *per se non vedo*....
» Potè conoscerlo solo un re nato di sangue caldeo.... Dio
» pertanto sta immoto sulle volte dell'ampio cielo, e splende
» sublime in trono aureo. Il piede di lui preme l'umili terre,
» e la sua destra arriva sino agli ultimi confini dell'oceano;
» e i monti scossi nell'ime radici negano col vertice ondeg-
» giante di sopportarne il gran peso. Adunque, bench' egli
» non lasci mai la rócca stellata, nondimeno tutto fa, pre-
» sente ancora nelle nostre dimore, perchè tiene in se *il prin-*
» *cipio, il mezzo e il fine*. Queste cose riferirono gli antichi e
» le insegnò un mortale nato dalla terra, dopochè le imparò
» da Dio, e le recò a' viventi col *gemino sasso*. » Il detto frammento ci fu conservato da Aristobulo peripatetico in Eusebio (*Pr. Ev.*, XIII, 12). Noto per altro che nel testo greco, e nella traduzione ch'è in Eusebio avvi *nato dalla terra;* lo che ha fatto sorgere delle difficoltà tra gl' interpetri, ma in una traduzione latina antica ho letto *nato dall' acqua ;* e ciò meglio risponde alla storia di Mosè chiaramente accennato in quel luogo. Comunque siasi, sull' autenticità del frammento non è da dubitare; imperocchè noi lo troviamo in gran parte citato anche da Clemente d' Alessandria, *Strom.* V., e da San Giustino, *Cohort. ad Graec.;* nè in genere le falsificazioni eran troppo facili perchè i Padri citavano cose notissime, ed avevano contro di sè i dotti pagani. Un altro frammento orfico si trova pure in Eusebio che lo prese da Porfirio (*P. Ev.* III, 12). « Primo e ultimo è Giove, che splende col
» fulmine. Egli capo, e mezzo, e a lui son create tutte le

» cose. Giove è nato maschio, Giove è nato intatta vergine.
» Egli sostiene la terra, e l'asse stellato de' cieli; ed è insie-
» me re, e padre di tutte le cose, e autore della loro ori-
» gine. Unica forza, e unico dèmone, che governa ogni
» cosa, quest'unico le chiude tutte nel suo corpo regale, il
» fuoco, l'onda, le terre, l'etere, e la notte e il giorno, e il
» consiglio, e il primo genitore e nume dell'amore; queste
» cose tutte Giove raccoglie nell'immenso corpo. E il capo
» esimio di lui, e il volto maestoso irradia il cielo, intorno a
» cui sparge con molto lume la chioma pendente e aurea
» d'astri; e gli sta sull'alta fronte a somiglianza di tauro un
» doppio corno che s'accende di fulgido oro: ivi sono l'oriente
» e l'occaso, giri noti ai superni Dei. Son gli occhi di lui 'l so-
» le, e la luna che corre di contro al sole. In lui è mente ve-
» race, ed etere regale non sottoposto a morte, il quale col
» consiglio muove e regge tutte le cose; e quella mente, prole
» essendo di Giove, non può essere nascosta da nessuna voce,
» o strepito, o suono, o fama. Così egli beato possiede e senso
» dell'animo e vita immortale, spandendo il suo corpo illustre,
» immenso, immutabile, e con valide forze di braccia. A lui
» son omeri e petto, e terga immani le ampiezze dell'aria; e con
» veloci e native penne precipitando egli vola intorno a tutte
» le cose. La terra, madre comune, e i monti, che levano le
» alte cime, formano il sacro ventre di lui; e ne fanno la zona
» media i tumidi flutti del mare sonante. L'ultima base, che
» sostiene il nume, sta nell'intime radici della terra, e negli
» ampj spazj dell'Erebo; e negli ultimi confini, che inaccessa
» ed immota spande la terra. *Tutte le cose poi egli nasconde*
» *primamente nel mezzo del petto; e poi le manda fuori nel-*
» *l'alma luce con opera divina.* » Ho voluto recare interi
questi frammenti, perchè in mezzo alle forme poetiche vi si
scorge un sistema di dottrine panteistiche molto analoghe alle
orientali. Qui si trova pure l'essenza misteriosa di Dio e senza
nome, qui 'l concetto della creazione preso dalla generazione,

e la mente divina, che dalla potenza passa all' atto per creare, e la cosmologia identificata con la teologia, e il senso primitivo dei miti ellenici, e la immagine orientale delle corna di toro, e le prime tradizioni, e il chiamare in testimonio gli antichi. Certo fa d' uopo contrastare l' evidenza chi voglia negare che nei detti versi s' acchiuda un ordinamento di concetti filosofici. In Grecia la parte popolare prevalse sulla sacerdotale, e però quelle dottrine divennero arcane, e restarono le antiche allegorie, ma svolte secondo la fantasia, e senza unità, e senza il primo significato. E ciò pare che accadesse tra' Greci prima che nelle parti d' Italia non abitate da genti elleniche; imperocchè narra Varrone (S. Aug., *D. Civ. Dei*) che ne' primi tempi i Romani non ebbero culto d' idoli. Di fatto le più vecchie stirpi tirrene e pelasghe conservarono lungo tempo istituti e consuetudini sacerdotali. Dalla eterodossia popolare di Grecia venne ben presto quella poesia, e quell' arte che, a differenza delle poesie ed arti primitive, non manifesta un ordine di concetti religiosi e filosofici; e quindi riuscì bellissima per la rappresentazione esterna delle forme umane, e delle passioni, che hanno radice nell' amore di sè e nel senso, ma scarsa di concetti sublimi, la cui fonte è nel sovrannaturale, e di affetti puri e soavi. Io non istarò a far la questione, se più antico fosse Omero od Esiodo; ma parmi cosa certissima, che in questo più che in quello si scorgano le tracce della sapienza primitiva. I dotti, interpetrando le favole d' Omero, le prendono sempre in senso allegorico, e vi cercano un sistema di teologia; ma io non so davvero come vi possano riuscire, senza stiracchiare le parole. I caratteri principali d' un sistema filosofico di teologia si hanno in un concetto sublime della divinità, e nel riferire a quello un concetto profondo dei destini umani. Or bene, in Omero manca l' uno e l' altro, benchè qualche volta e' dica cose sublimi di Giove, ma le sono reminiscenze snodate. Nell' *Odissea* per fermo paiono migliori gli uomini degli Dei, perchè quelli si

descrivevano con la storia dei costumi patriarcali, e questi con la fantasia del popolo. E quanto al fine dell' uomo, qual cosa più meschina di quelle vuote forme d'anime, che, senza distinzione alcuna, girano sui prati dell' Inferno coperti d' asfodele immortale? Davvero noi abbiamo in Virgilio nozioni più filosofiche; e doveva essere, perchè il gran poeta latino venne a tempo de' platonici e degli stoici. A me sembra che Omero indichi precisamente la divisione già fatta o che si faceva a gran passi tra la teologia filosofica, e le superstizioni volgari. Da ciò doveva procedere un grande scadimento di costumi; e molta ignoranza delle leggi morali; lo che dà la ragione dei molti poeti gnomici; imperocchè la morale non può stare senza i fondamenti della teologia e della filosofia, e però a ristorare quella, occorre cominciare da queste; ma quando le nozioni intorno a Dio ed all' Uomo si sono alterate nell' universale, allora pare ad alcuni, che torni più lasciar da parte le speculazioni divine, di cui essi medesimi non hanno certa scienza, e parlare di cose pratiche. E' così volle fare Confucio in China, e Socrate in Grecia; benchè l' uno e l' altro non mancassero di principj metafisici, ma forse non esenti di dubbiezze; e così provaronsi a fare prima di Socrate i poeti gnomici. Però manca in questi da un lato la natura di scienza, perchè non apparisce in loro un sistema, ma essi ci danno sentenze divise; e dall' altro le sentenze medesime fan supporre il metodo filosofico di salire col pensiero alle prime tradizioni ed alle verità di senso comune (come espressamente dissero Confucio e Socrate), le quali per fermo son le ragioni più semplici ed evidenti del ben operare; benchè non perfette, se scompagnate dal concetto del primo principio e dell' ultimo fine ch' è Dio. Indi pare, che alcuni di questi poeti, o contemporanei, o anteriori a Pitagora, tenessero la sostanza di quella filosofia, che fu detta Pitagorica; ma nel modo di porgere la scienza morale dovevano accomodarsi all' ingegno de' popoli. Ne' versi

gnomici si sente spesso la semplicità e la purezza della morale antica, che poi si corruppe del tutto; e bellissime sono, ad esempio, le sentenze di Foclide, anteriore per fama, com' attesta Eusebio, a Pitagora. « Non darti a nozze furtive, » nè ti mescolare co' maschi.... non arricchire ingiustamente, » ma vivi delle cose prodotte con giustizia.... Non dire mendacio, ma parla sempre con verità. Primieramente venera » Dio, e quindi i tuoi genitori. Da' a tutti il giusto, nè trarre » ad ingiustizia il giudizio. Non disprezzare i poveri, nè voler giudicare alcuno ingiustamente; perchè se tu giudicherai male, Dio poi ti giudicherà.... Ricetta l'esule, e guida il » cieco; abbi misericordia del naufrago, perchè il navigare è » incerto. Porgi la mano al caduto, e proteggi chi da tutti è » abbandonato..... Cingi la spada, non ad uccisione, si a difesa; e voglia Dio che tu non adoperi quella nè giustamente nè ingiustamente; imperocchè se uccidi 'l nemico, contamini la mano. Astienti dal campo vicino e non passare i » confini.... Seppellisci i cadaveri, nè aprire i sepolcri de' » morti.... imperocchè speriamo di uscire dalla terra alla luce.... e rimangono ne' morti anime incorruttibili. Fu a' mortali dato in uso da Dio lo spirito, ch' è immagine di lui. Il » corpo abbiamo dalla terra, e ci sciogliamo in essa, e siam » polvere; ma lo spirito va in cielo. »

Ma nel cadere della vecchia teologia orientale, non potevano rimanersi alle credenze volgari le nobili menti degl' Italiani e de' Greci; perchè sorgendo tra loro una nuova ed operosa civiltà, sorgeva pure il dubbio intorno agli errori del popolo, e la curiosità di investigare la ragione vera delle cose; e dacchè la filosofia orientale s' era nascosta, o in gran parte alterata, venne il bisogno di spontanee ricerche, e di nuovi studj nelle prische memorie. Quindi ebbe origine la filosofia italogreca.

III. La chiamo italogreca per due ragioni principali. Io Italiano, e che molto amo, com' è dovere, la mia patria, pur

amo ed ammiro i Greci nostri fratelli, chè la loro gloria è bella e amabile e non inferiore a quella di nessun altro popolo; ma nondimeno vogliono farsi le parti giuste e dar a ciascuno il suo. Le mie ragioni adunque son due principalmente, e le dirò con semplicità, come si richiede al vero, che non muove da passione. O Pitagora fosse o non fosse un uomo, od un simbolo, o più uomini o simboli significati in un solo, come più Buddi in Budda, o uomo reale e simbolo insieme, lo che riesce più conforme alla ragione de' tempi antichi, ed alla storia di Pitagora, o e' nascesse in Samo di Grecia, o in Samo di Magnagrecia, certo è ad ogni modo, che avanti all' età di Pitagora (540 anni avanti Gesù Cristo) esisteva la filosofia italica, com' ho provato altrove; e ripugna a credere, che nessuna efficacia adoperassero sulla scuola pitagorica le vecchie genti italiane, già civili, tra cui vennero a porsi le colonie greche; tanto più che qualità espressa della filosofia pitagorica si mostra il metodo compositivo d' ogni tradizione e d' ogni dottrina. In secondo luogo, come nessuno chiama Inglesi gli Americani, così nessuno vorrà, parmi, negare, che Italiani non doventassero i Greci stabiliti in Italia con essere proprio di leggi e di costumi; nella medesima guisa, che greche furono e restarono le genti orientali fermate in Grecia. Comune origine delle genti greche e nostrali, l' oriente; diversa fu la patria, e però distinta in due la gloria. Platone e Aristotile e gli altri filosofi greci chiamarono sempre italica la filosofia della Magnagrecia. Del resto fra gli altri argomenti sulla vetusta civiltà d' Italia si recano queste parole di Cicerone: *Romuli autem ætatem jam inveteratis literis atque doctrinis fuisse cernimus* (De Rep.); e Sant' Agostino nella *Città di Dio* dice, che Romolo era venuto *non rudibus atque indoctis temporibus, sed jam eruditis et expolitis;* e Plinio cita le belle pitture d' Ardea più vecchie di Roma; e i Romani predarono dalla sola Volsinia 2,000 statue; e Bolsena in Fenicio significa città degli Artisti (Cantù. *St. Univ.*, III, 24.).

Raccogliendo ciò che v' ha di più certo nei racconti e ne' documenti intorno a Pitagora ed alla sua scuola, si vede, che grande era il numero dei filosofi pitagorici e potente assai; che quella scuola traevasi addosso feroci persecuzioni; ch' ella pendeva all' aristocratico, e ch' ebbe contro sè la parte popolare; che le dottrine pitagoriche, conosciute da noi, non si riferivano ad una religione pubblica, ma privata; e che probabilmente all' epoca di Pitagora si volle fare della sapienza pitagorica una istituzione concreta, viva, e divisa dalle moltitudini, affinchè meglio si conservassero le dottrine, e meglio si difendessero pe' legami di fraternità, e di comun educazione; che Pitagora viaggiò in Egitto; e che la filosofia di lui e gli statuti molto ritraevano del fare orientale, e del primitivo. Mettendo insieme questi dati e paragonandoli, s' arguisce, che a quei tempi nella Magnagrecia la opposizione tra le vecchie dottrine e credenze più pure derivate d' oriente, e le superstizioni volgari non era giunta al punto, che gli uomini più culti e civili non tenessero sempre in istima le prime, e non si studiassero di conservarle; che pel fine di conservarle si sentiva la necessità di ricondurle a' loro principj, e però all' oriente, e a tutte le tradizioni italiane che avevano dell' antico; e che perciò si volle acquistar efficacia sulla istituzione de' giovani e dello stato a riparare i danni delle novità popolesche. Insomma, allorchè venne la filosofia socratica, già la lotta era finita, il politeismo scongegnato delle plebi teneva il campo, e le contemplazioni migliori de' sapienti stavano chiuse nelle scuole, nè s' ardivano di passare ad atto, anzi erano paurose della tirannide plebea; ma ne' tempi di Pitagora la lotta ferveva sempre, e benchè già la vittoria piegasse dalla parte de' più, come doveva accadere tra genti date a' commercj, ed alle industrie d' ogni maniera, nondimeno i savi resistevano, e si provavano alla rivincita, e spesso prendevano il disopra, finchè il numero non prevalse del tutto. Allora i Pitagorici, a somiglianza del-

l' altre scuole e sètte pagane, rimasero pochi e divisi speculatori, senza efficacia sulla Religione e sulla cosa pubblica.

Il forte del contrasto fra l' antico e il nuovo, fra il sacerdotale ed il popolare stava nell' unità di Dio da una parte, e nella pluralità degli Dei dall' altra. Perciò nella filosofia pitagorica spicca su tutti gli altri concetti quello d' unità. Il male fu, che l' unità pitagorica sapeva, per quanto sembra, di panteismo. Il falso metodo induttivo de' filosofi pagani apparisce comune anco a pitagora. Già dissi, parlando della scienza orientale, che questo metodo male applicato può condurci per astrazioni di spazio e di tempo a concepire Dio in modo astratto e matematico. Or ciò pare chiarissimo nella scuola pitagorica. Tutte le cose ci porgono il concetto di quantità, ossia d' unità e di numero; e indi prese origine l' unità e il numero di Pitagora; cioè, ch' esso spiegò con l' unità e co' numeri il principio dell' essere, del conoscere e dell' operare, e la loro natura. Lo che vide Aristotile, allorchè rispetto a' Pitagorici disse: *Cum itaque cætera quidem videntur in omnibus numeris assimilari.* Non si creda tuttavia, che per Pitagora le cose non fossero altro che numeri vuoti di sostanza; ma i numeri simboleggiavan per lui le attinenze delle cose e delle idee e delle operazioni; nè in questo egli errava, anzi 'l pensiero è bello e profondo; ma errava bensì quando recava in Dio, ch' è soprunità e sopranumero (*Si tres quid tres? deficit numerus.* S. Aug. In Ioann. *Ev. Tract.*, XXXIX, 4.), i concetti matematici, astratti dalle cose create, e quando gli adoperava per ispiegare il mondo a priori. Il mondo è numero, o quantità; ma il principio del numero è l' unità; dunque il principio del mondo è l' unità. Questo, per quanto pare, fu il ragionamento de' pitagorici. Se non che l' unità reale, principio del numero reale, può concepirsi, o come causa creativa, o come unità universale, che già in sè contiene il numero, e lo pone in atto. In Pitagora non si palesa l' idea del principio creatore; ma il secondo concetto il quale scaturisce dal metodo

induttivo, imperocchè, muovendo da' numeri astratti, come il pensiero concepisce l' unità in generale, e produce logicamente il numero per la ripetizione di quella, onde le unità contrapposte fra loro si determinano reciprocamente, così poteva sembrare, che l' unità primitiva producesse il numero delle cose ripetendo finitamente le unità con leggi matematiche, e determinando sè stessa, cioè determinando l' unità illimitata. La quantità poi, altra è geometrica, altra è arimmetica, le quali rispondono allo spazio ed al tempo; e l' unità del tempo si concepisce nel momento, e l' unità dello spazio nel punto. Queste due quantità traggono dunque il principio comune dall' unità; e vi ha da essere un' unità primitiva, che sia principio insieme e del tempo e dello spazio; e poichè il tempo e lo spazio, come complessi di reali unità, onde si forma il numero reale, esistono negli enti, s' arguiva che l' unità prima sia una monade, cioè una sostanza semplicissima ed unica, essenza universale (οὐσία) e principio (ἀρχή) di tutte le cose. Nel qual procedimento si scorge, come una metafisica sublime e piena di molte verità doventi falsa per la mancanza del concetto di creazione. La monade è l' essenza teocosmica, cioè Dio (secondo Filolao) che contiene il mondo, o l' unità suprema, che contiene il numero. Il mondo si forma, allorchè il numero viene attuato dall' unità generale; e il numero attuale è la ripetizione di molte unità determinate. Queste per altro non si distinguerebbero tra loro, se non corresse dall' una all' altra un intervallo; il quale intervallo è definito da due punti, o da due momenti, che ne sono i termini. Ch' è dunque l' intervallo? L' intervallo è l' indefinito primitivo, che si determina per mezzo delle unità; e ch' è uguale in sè, e si fa diverso secondo le sue determinazioni. Laonde l' intervallo dello spazio è il vacuo o privazione di punti, e l' intervallo del tempo, è pure il vacuo o privazione di momenti. L' unità primitiva è definita, com' unità; è indefinita, o numerica virtualmente, come unità generica; e indi

le unità definite s' originano da lei, in quanto ell' ha del perfetto e del positivo; e l' indefinito, il vacuo, l' intervallo consistono nella sua infinità. Dunque il finito è perfetto, l' infinito (indefinito) è imperfetto; il finito è vero, l' infinito è origine d' illusione e d' errore; l' uno è buono, l' altro è origine del male. Da queste opposizioni vengono le dieci categorie pitagoriche, limitato e illimitato, uno e più, mascolino e femminino, luce e tenebre, buono e cattivo, ec. Insomma, scriveva il Centofanti, levatosi Pitagora al concetto della monade teocosmica, vide la convertibilità dell' uno coll' ente; e disse, che l' unità si svolge ne' numeri del mondo, e spiega in esso per mezzo de' numeri le ragioni eterne o l' idee, le quali si avverano sempre negli enti; e numero è nelle relazioni degli enti, e ciascun ente è numero, e il numero combinato con la quantità geometrica forma l' armonia del mondo e si manifesta nelle scienze, nell' arti, e nella vita pubblica e privata.

Dunque Dio, secondo i pitagorici, è l'unità universale, onde nasce il numero, perchè il numero è pari od impari; e l'unità produce l'uno e l'altro; di fatto, dicevano essi, aggiungete l'unità al pari ed ecco l'impari; aggiungetela all'impari, ed ecco il pari. Però l'unità divina è anche il numero primitivo, è l'unità de' due opposti, il pari ed impari insieme; ossia è l'infinito (*indefinito*) principio d'ogni determinazione, e però d'ogni entità. Laonde occorre distinguere con Simplicio l'unità finita o secondaria, dall'unità prima; imperocchè quella, essendo terminativa, o limite dell'indeterminato, s'oppone al numero ed alla moltiplicità, mentre questa è del pari unità e numero. Pertanto nella monade contiensi ogni perfezione, perch' ella è l'essenza universale, e perciò è mente suprema, chè si determina concependo le ragioni ideali delle cose a seconda di leggi matematiche, e, pensando, tutto produce, e a tutto provvede, ed è regola e fine di tutto, *principio, mezzo e fine*, triade perfetta, o numero totale. Conséguita che il mondo, pensiero e opera immanente di Dio, devé rasso-

migliare a Dio, non come la copia esterna all'originale, ma come il pensiero alla mente, e come la qualità alla sostanza. La similitudine ha due rispetti; cioè quanto all'essere delle cose, e quanto alle loro relazioni. Quant'all'essere, le cose tutte rendono le perfezioni divine, perchè Dio è l'essenza universale; e quindi i cinque elementi della natura, terra, fuoco, aria, acqua ed etere, gli animali e l'uomo e ogni cosa è divina e tutto si trasforma in tutto, e tutto ha in sè un principio di vita e un atto di ragione, o un germe di ragione: benchè, secondo il concetto emanatistico, si scenda sempre dal più al meno perfetto, o dal più al meno divino. Quanto alle relazioni, l'universo è ordine e armonia di attinenze arimmetiche e geometriche, così in cielo, come in terra. Onde la musica deve ragguagliarsi all'armonia mondiale, come copia all'esempio, e deve porger esempio all'armonia, cioè all'ordine delle facoltà umane, così nelle relazioni interne, come nelle esterne.

Anche qui dunque, come nelle filosofie orientali, il mondo si forma, perchè si attua il germe primitivo del dualismo inchiuso nell'unità; cioè il dualismo del finito e dell'infinito, del perfetto e dell'imperfetto, dell'attivo e del passivo, del maschile e del femminile, dello spirito e del corpo. L'unità suprema si sforza di determinarsi, e per tal fine di dividersi in antitesi, e di ricongiungersi nuovamente, ritirando gli opposti nell'unità. Perciò, nonostantechè si ponesse l'unità iniziale e finale di tutti gli enti, falliva pure a' pitagorici 'l concetto dell'unità individuale dell'uomo. Nel sistema panteistico la ragione umana dovea concepirsi com'una *generazione divina* più prossima a Dio, che non sieno i corpi, i quali più partecipano del passivo e dell'imperfetto. Di là scaturiva il simbolo, che gli spiriti fosser congiunti a'corpi in pena di lor colpe; e le colpe erano probabilmente un'allegoria dell'allontanarsi fenomenico degli spiriti dall'eterna ragione ch'è la essenza; benchè nel mito s'acchiudesse in parte il concetto tradizionale della virtù e del peccato. E quanto più si scen-

deva ne' gradi del congiungimento, e ne' gradi delle generazioni divine, tanto meno vi avea di ragione, ma l'essenza era la stessa. Indi proveniva la dottrina, in parte allegorica e in parte, credo, non allegorica, della metempsicosi. Inoltre, in conformità sempre del panteismo, i pitagorici solevan distinguere l'anima del mondo dall'anime particolari, e dicevan queste generate da quella; e distinguevano pure l'*essenza* ragionevole dell'anima umana dall'*essenza* irragionevole, analoghe fra loro, ma non identiche. Confessavano immortale l'anima dell'uomo; ma l'immortalità vuol intendersi al modo orientale, cioè un riunirsi nell'identità dell'essenza divina. E sta bene, che ne' concetti del panteismo questa riunione accada in tutte le cose; ma vi corre la differenza, che il sensibile sparisce affatto, come fenomeno, e l'intellettuale rimane, perchè l'essenza divina è ragione. Dunque l'immortalità panteistica non può prendersi per durata sempiterna della personalità umana.

Spiegata l'origine dell'universo da Dio causa dell'essere, vediamo brevemente com' i pitagorici pigliasser da Dio la ragion del conoscere, e la legge e il fine dell'operare. Dio è ragione, e in quanto unità, pari e caffo insieme, s'attua del continuo col distinguere in sè gli opposti, tendendo a riunirli di nuovo. Ma in Dio il reale e l'ideale s'identificano essenzialmente; e però tolta di mezzo l'idea di creazione, s'identificano pure l'opere di Dio con le idee divine. Laonde le antitesi reali divine, secondo Pitagora, son antitesi ideali; e quindi le categorie pitagoriche, le quali procedono per contrarj, son ontologiche, come quelle di Kanada indiano, all'incontro delle categorie aristoteliche, le quali, benchè si riferiscano agli enti reali, in sè per altro son enti di ragione. La qual osservazione accerta sempre più il concreto de' numeri secondo la mente di Pitagora. Siccome poi le antitesi si conciliano nell'unità divina, come le contraddizioni secondo l'Hegel, ne venne la dialettica, che cammina per conciliazione di contrarj. Ed ecco il

perchè fosse antichissimo nelle scuole italiche l'uso del dialogo, e sì formasse presto una logica, forse da Zenone eleatico, e forse innanzi, e perchè infine Platone, ch'ebbe tanto del pitagorico, s'appigliasse alla dialettica, non solo com'a mètodo, ma com'a scienza suprema dell'idee e dell'ente. Identificato così l'ideale col reale, s'inferiva, che il conoscimento ha da essere di natura identica al conosciuto, e facevasi non buona applicazione del principio: che il *simile si conosce col simile*. Però, distinta l'essenza dell'anima sensitiva da quella intellettiva, affermavasi che il corporeo può esser conosciuto solamente dal senso, il qual è di natura prossima al corpo; e che l'intelletto conosce solo le ragioni ideali, come appunto le ragioni matematiche de'corpi. Ma l'intelletto umano, benchè prossimo all'intelletto divino, non conosce per modo immediato l'uno primitivo o l'essenza eterna, bensì i numeri secondari, o l'ombra del numero primo, ch'è conosciuto da Dio, avvegnachè la mente nostra sia congiunta ad un corpo (Ritter); e tuttavia questa cognizione umana sebbene imperfetta è pur cognizione di verità, perchè in ogni cosa avvi l'*essenza*, o il numero. Quindi la verità è numero, cioè *ordine d'idee e di relazioni fra il conoscente* e l'*essere delle cose;* ma l'errore è privazione di numero, cioè disordine, od opposizione tra il giudizio e l'essenza. La verità pertanto si poteva rassomigliare all'armonia, perchè l'armonia è ordine: e ne scendeva il senso pitagorico della parola *absurdum* presso i Latini, i quali come dissero *assurde* le cose contrarie alla buona ragione, così spesso significarono con quel nome i suoni ingrati all'orecchie e contrarj alle leggi musicali (Arcangeli, note a Sallustio). Perciò il numero simboleggia non meno la bellezza, perchè l'essenza è perfezione, e la bellezza è l'ordine manifesto delle perfezioni. Il qual concetto pitagorico si rileva chiaro dall'applicazione de' numeri alla musica (onde si dice che Pitagora inventasse il monocordo); e dall'uso educativo ch' e' ne faceva, sì per disporre gl'intelletti a cono-

scere il vero, e si per disporre la volontà ad operare il bene.

Da tali premesse scaturiva la dottrina del bene; e quindi non so capacitarmi, com'alcuno creda, che la morale e la politica de' pitagorici si fondasse sopra sentenze divise. Che i pitagorici, come gli gnomici, dessero fuori precetti divisi, perchè meglio e' s'imparassero e tenessero a memoria, questo par certo; e se n' ha una prova ne' *Versi aurei*, non appartenenti a Pitagora, sì alla scuola di lui; ma l'esame dei principj pitagorici ne fa certi, che la Filosofia pratica si congiungesse intimamente al sistema scentifico della Filosofia razionale. E per fermo a due posson ridursi i cardini della morale pitagorica; che la legge del bene è il limite, e la misura; e che la virtù e la giustizia è numero determinato, o impari, mentre il male sta nell'illimitato, ossia nella privazione di caffo, e di misura. Ch'è il limite? È l'unità prima, che si determina col numero, cioè limita l'indefinito eterno, il qual è vacuo è privazione d'essenza. Dunque la legge e la misura è Dio. Laonde il male consiste nell'operare con libertà senza freno, o limite; e il bene sta nell'operare ne' termini d'una legge e d'una misura. Siccome poi l'illimitato dà nel troppo o nel poco, perchè non ha misura certa, così 'l bene vorrà moderazione, o misura nel mezzo. Però dissero i Pitagorici: *modus quippe in omnibus optimus* (*Versi aurei*). Conséguita, che la virtù è numero determinato, perchè il caffo rappresenta la determinazione dell'indefinito. E poichè il numero significava sempre un'armonia, o un ordine di relazioni, s'inferiva, che la virtù e la giustizia è armonia. In che consisteva, secondo i pitagorici, tale armonia? Si rileva pure dalle loro dottrine. L'anima umana è numero, che unito al corpo, lo dispone in numero anch'esso, cioè in ordine di funzioni e di membra, sicchè il corpo ajuti co' sensibili la conoscenza dell'anima (Ritter). E tuttavia nell'uomo avvi un combattimento interno, per la opposizione, dicevano i pagani, delle due nature: *tristis enim*

comes lis latenter nocet congenita (*Versi aurei*); la quale bisogna non provocare, ma fuggire. Inoltre le anime razionali derivano tutte da Dio; *divinum est mortalibus genus* (*Versi aurei*) e non sono cioè che antitesi della essenza prima, unità e numero. Si trae da tutto ciò, che l'armonia della virtù, secondo i pitagorici, doveva consistere nel mettere d'accordo le potenze del senso e dell'intelletto, e nell'unione dell'anime razionali fra loro per tornare insieme nell'unità dell'essenza, la quale com'è verità, è anche bene. Ciò rilevasi anco dal concetto dialettico de' pitagorici, i quali tenevano, che l'essere delle cose, e quindi la scienza proceda per accordo di contrarj; il qual è operato intrinsecamente da Dio. Ma pe' filosofi pagani, ignari d'una religione efficace sull'anime, la virtù non era altro che una scienza pratica; e quindi ponevano la Filosofia per mezzo necessario a conseguire il bene. Dunque alla natura dialettica della scienza rispondeva la natura dialettica della virtù. Il fine poi supremo de' pitagorici, come de' filosofi indiani, è la separazione da ogni legame corporeo per tornare dal *moto* alla *quiete* (*Categorie pitagoriche*), da quel che passa all'eterno, dal fenomeno all'essenza, dal diverso alla identità; e questo fine sì raggiunge con la contemplazione del numero eterno, e con l'imitare nell'opere le leggi armoniche della creazione, e segnatamente de' cieli. Se non ci studiamo a ciò, l'anima rimane legata al fenomenico, e all'illimitato, e però passa di corpo in corpo, finchè non giunga al punto di perfezione, ch'è transito alla divinità. Allora l'anima diviene un Dio incorruttibile ed immortale; cioè rientra nell'essenza divina: *eris Deus incorruptibilis et immortalis* (*Versi aurei*). Dunque non solo l'uomo deve imitare l'armonia de' numeri nell'ordine delle sue facoltà, ma nella famiglia e nello stato; e poichè l'armonia riduce i molti all'uno, così nella famiglia dev'essere sacra l'autorità de' genitori, e nello stato vuolsi fuggire il disordinato reggimento delle moltitudini. Pertanto l'educazione privata e pubblica,

speculativa e pratica ha da porsi in un'arte d'armonia, che sottometta il senso all'intelletto, il corpo all'anima, i minori a' maggiori, i più all'uno, tutto a Dio, od all'essenza. Dal che viene splegata la disciplina degl'istituti pitagorici, che non posson entrare nella brevità di questa scrittura.

Certamente io resto preso di meraviglia a considerare tanta bellezza e sublimità e unità di concetti; e per fermo, se la medesimezza d'ogni ente nella essenza divina non guastasse la filosofia pitagorica, ella avrebbe quant'altra mai natura ortodossa. Vedemmo la convertibilità dell'uno con l'ente; e come questo è per essenza; vedemmo adombrate l'eternità e l'immensità, le quali, in quanto Dio può creare od è creatore, rappresentano la possibilità infinita del tempo e dello spazio in un punto e in un momento senza confini; gl'ideali divini, identificarsi in Dio con la sua realtà, ed esemplarsi nelle cose finite; e queste nelle relazioni del tempo e dello spazio e nell'altre attinenze e nella loro natura interiore palesar sempre leggi d'ordine, perchè il mondo è moltiplicità creata dall'uno, e che ha un unico fine; l'uomo aver senso ed intelletto, e l'uno terminare ne'sensibili, l'altro negl'intelligibili; correre divario tra gl'intelligibili umani, e gl'intelligibili divini misteriosi all'uomo, benchè quelli pure abbiano verità, perchè in essi pur è l'essere; la verità del conoscimento stare in una relazione tra l'intelletto e l'essere, e tra la verità umana e la verità divina; la dialettica dover procedere, componendo per un concetto superiore i diversi e i contrarj (non i contradittorj) a somiglianza dell'arte divina, non già in Dio stesso, ma nel mondo; il bene consistere nell'ordinamento di tutte le facoltà tra loro e con Dio sicchè la virtù sia pratica attuazione della verità; e però Dio esser limite che determina le cose nel crearle, essenza prima di verità che rende vere le nostre cognizioni, misura e legge che definisce in certi limiti la nostra libertà secondo norme d'ordine eterno. In quel sistema adunque verità bellezza e bene s'intrecciano

di maniera, che la scienza scopre la bellezza nell'ordine della verità o dell'essere, e si converte in giustizia, quando effettua la verità; e l'arte del bello, ch'è manifestazione d'ordine e di verità, éduca al vero ed al bene; e la virtù e la giustizia privata e pubblica son arte di bellezza morale e di scienza operativa.

Alcuni storici della Filosofia, e fra gli altri il Tennemann ed il Ritter, considerano la filosofia pitagorica com'una scienza che prendesse a contemplare il mondo in un aspetto particolare, anzichè universale; e dicono che la filosofia ionica studiò le cose dal canto della materia, la pitagorica da quello della forma matematica, e l'eleatica dall'altro della forma ideale, o logica, e i detti storici cominciano dalla scuola ionica, ponendola prima nel tempo. Queste opinioni non pajono vere; imperocchè, sebbene i pitagorici molto adoperassero i concetti matematici, è chiaro tuttavia, che non si fermavano in essi, ma per mezzo loro spiegavano e figuravano l'ordine ideale e fisico dell'universo. E per fermo quanto all'aspetto ideale, già ne' pitagorici trovi l'uno, l'essenza, l'ente degli eleatici, e la spiegazione ontologica e logica della natura per categorie; e inoltre nella dottrina eleatica si hanno espresse somiglianze con la pitagorica, sicchè gli storici vanno incerti nel giudizio, se qualche filosofo antico, come sarebbe Empedocle d'Agrigento, appartenga all'una ed all'altra; e infine la teorica di Platone sull'idee si avvicina talora esplicitamente a quella de'numeri. Quanto all'aspetto fisico, sappiamo che i pitagorici, benchè distinguessero la cognizione assoluta o divina dalla relativa o umana, non impugnavano mica la verità di questa; e però essi ebbero una fisica, di cui Platone recò, siccome pare, gran parte nel suo Timeo. E quanto al tempo, confessa il Tennemann che i filosofi di questa età non ebbero scuole propriamente dette, ma furono divisi tra loro, eccetto Pitagora; e ciò dimostra per appunto due cose: prima, che la filosofia pitagorica ebbe maggior unità, o natura compositiva,

perchè la virtù d'unire gli uomini non è propria de'sistemi particolari, i quali anzi dividono sempre i giudizj umani, e conducono agli estremi della sofistica: seconda, che la filosofia pitagorica, la quale potè formarsi in iscuola molto più congiunta, estesa e potente di tutte le scuole socratiche posteriori, aveva radici vecchie in Italia. E se volessimo tornare all'esame dell'antichità di quella filosofia, mi parrebbe argomento validissimo il mito intorno a Pitagora; imperocchè mentre Talete e gli altri Jonici, e gli Eleati, sono per noi de'nomi affatto storici; Pitagora poi è storico sì, ma insieme allegorico e favoloso, segno certo di età molto lontana. Del resto la filosofia pagana antica non va considerata tutta insieme, quanto al *soggetto della scienza*, come un andare dal peggio al meglio, e poi un declinare dal meglio al peggio, dimodochè debba noverarsi prima la scuola ionica, come più materiale, e poi la pitagorica, e la eleatica, come più squisite; ma il fatto sta, che la filosofia del Gentilesimo si distingue in epoche diverse, nelle quali si comincia col tentativo di ricomporre in ordine le reliquie del vero, e poi daccapo si cade in divisioni; e ciascun'epoca, con l'allontanarsi dalle origini, è un peggioramento rispetto alle epoche anteriori. Così nelle dottrine pitagoriche, quali erano al punto più recente, cui giunsero, e che noi conosciamo, l'idea di Dio apparisce davvero più sbiadita ed astratta, che non si scorga ne'libri sacri degl'Indiani, e ne'frammenti d'Orfeo. Ma la scuola ionica e quella eleatica io le risguardo siccome un peggioramento rispetto alla filosofia di Pitagora, imperocchè la prima dà in un certo naturalismo, se non identico, prossimo almeno al materialismo, e la seconda va nell'idealismo assoluto; e dall'una e dall'altra dovevano generarsi le sètte sofistiche, le quali poi negarono qualunque spirito, e qualunque verità. E badisi, che qui non cade la disputa sull'anteriorità di Talete in confronto di Pitagora; sia perchè già fu provato che la Filosofia italica è molto più antica di lui, e sia perchè non

preme di chiarire se gli Ionj andassero nel particolare e nel sofistico per aver preso un lato soltanto della filosofia pitagorica; ma importa stabilire, che coloro ebbero tal difetto a paragone d'una filosofia primitiva, o pitagorica, od orfica, od orientale, od altra che fosse o si voglia chiamare; e ch'essi fiorirono appunto in quella età meno remota, nella quale i vecchi teologi aveano già ceduto il luogo alle superstizioni volgari. Del resto la teologia filosofica del panteismo generava naturalmente i due vizj jonico ed eleatico e le scuole sofistiche, perchè la falsa induzione recando alla medesimezza del mondo con Dio, ne forma un tutto contradittorio, e la mente si prova di strigare la contraddizione col togliere l'uno o l'altro termine di lei, cioè o la natura, facendone dapprima un fenomeno e poi negandola affatto, o Dio, facendone dapprima la sostanza dell'universo, e negandolo poi del tutto. Laonde nel panteismo ha sempre un'inimicizia implicita od esplicita fra l'intelletto ed il senso, fra il conoscimento puro e quello sperimentale; e l'inimicizia va a finire col bando dell'uno, o dell'altro, e all'ultimo di tutti e due.

Premesse tali avvertenze, bastano al mio disegno brevissimi cenni. Dio, per la maggior parte de' filosofi joni, è la sostanza fisica della natura. Imperocchè i filosofi pagani concepirono Iddio segnatamente in due aspetti, o come essenza e necessità di natura, o come essenza delle menti umane. Euripide dice nelle *Troadi*, verso 886: *Iupiter sive es necessitas naturæ, sive mens mortalium, invoco te*. Ma, come nelle filosofie orientali, così nella jonica bisogna distinguere ciò ch'è intrinseco od essenziale alle cose, da ciò che apparisce. L'acqua di Talete, l'aria d'Anassimene e di Diogene d'Apollonia e il fuoco d'Eraclito son l'acqua e l'aria e il fuoco primitivi, viventi e forniti di ragione, i quali si manifestano negli elementi secondari ed esterni e nelle varie forme della natura (Ritter). Non bisogna dunque credere, che la scuola ionica negasse affatto Dio; perchè anzi per lei il principio primo ed essenziale

della natura è Dio medesimo. Però Aristotile attribuisce a Talete quel detto d'Arato e d'altri filosofi e poeti: *Tutto è pieno di Giove.* E Cicerone scrisse: *Thales enim Milesius qui primus de rebus talibus quæsivit, aquam dicit esse initium rerum, Deum autem esse mentem, quæ ex aqua cuncta fingeret.* (*De nat. Deor,* I.) E secondo Clemente d'Alessandria Talete definiva Dio: *Colui che non ha nè principio nè fine.* (Str. V.) Gli Ionici divisi in molte opinioni, n'ebbero due principali: o che le mutazioni avvenissero nell'universo per lo svolgimento d'una forza vivente, com'accade nell'animale; o per mutamento d'attinenze esteriori fra le particelle de' corpi. Questa seconda opinione s'accosta molto al pretto materialismo. Se non che gli Ioni non obliarono mai del tutto la distinzione tra l'infinito e il finito, il non generato ed il generato, la ragione primitiva o l'essenza, e l'apparente o il sensibile. Anzi Anassagora da Clazomene sembra, che ravvisasse l'assurdità di questo panteismo fisico, e ammettesse Dio distinto dalla materia. (Cicerone, Bertini). Laonde quel filosofo, come Capila tra gl'Indiani, avrebbe condotto in essere il dualismo virtuale de' panteisti. Ma il Dio d'Anassagora non istà senza la natura, anzi fa con lei l'universo, il quale dapprima esiste in una mescolanza di particelle elementari e simili (ὁμοιομέρειαι), e Dio gli dà ordine scomponendo e componendo. Anassagora, poichè aveva il mondo e Dio com'un tutto, valevasi di principj comuni agli altri filosofi pagani per negare che alcuna cosa sia prodotta; e diceva che nulla nasce, e nulla finisce, perchè nulla viene dal nulla, e perchè nulla si dà oltre il tutto: quasichè la causa prima sia nulla, e Dio e il mondo facciano un tutto. Ma l'induzione va dalle parti al tutto; e poichè questa nozione del tutto è assoluta, la si scambia col reale, senz'accorgersi che il tutto reale è relativo alle parti, e che però, se il concetto del tutto non può essere diverso, possono bensì essere diversi i tutti reali; e che anzi un tutto reale assoluto non si dà perchè il tutto ha numero di parti, e numero infinito attuale è

concetto contradittorio. Che Anassagora meglio degli altri Ionj distinguesse la natura spirituale di Dio da quella del mondo, par cosa certa; ma finse Dio come sentimento e intelletto del mondo stesso, a quella maniera che l'anima dell'uomo, anima e corpo, è sentimento e intelligenza dell'uomo intero. E poichè immaginato Dio a somiglianza d'un'anima, vien a confondersi 'l concetto dell'anima, principio sensitivo, con quello dello spirito, principio intellettivo, così Anassagora, benchè distinguesse il conoscimento per via di ragione da quel de'sensi, forse com'un grado più perfetto dal meno, pure disse, che l'uomo non si discerne dagli animali, quant'all'intendere, se non per l'eccellenza del tatto, ch'è nelle mani; dottrina ricomparsa ne'sensisti francesi. (Ritter.) La scuola ionica dunque inclinò tutta al materialismo ed al sensismo, benchè, come le scuole Indiane, ma meno di loro, tenesse ferma una tal qual nozione di principio divino; e bench'Eraclito senta molto di dottrine più pure e simili alquanto alle Pitagoriche. Lo scadimento filosofico apparisce chiaro nella scuola ionica per aver ella trascurata la parte morale; e per fermo che morale vi può essere, se Dio è la natura e la natura è Dio?

La scuola eleatica; le cui dottrine, come dice Platone nel Sofista, son più antiche di Xenofane, si apprese anch'essa ad un lato particolare della Filosofia, svolgendo il panteismo ideale. L'induzione ci mena all'idea generale dell'essere, ultima nell'ordine degli astratti. Già i pitagorici eran venuti alla idea dell'uno, convertito con l'ente, o con l'essenza; ma l'ente pitagorico serbava realtà; ed era anzi una monade, in cui l'ideale ed il reale s'identificano appieno. L'induzion eleatica montò più in su; e concepì l'essere astratto da ogni realtà, e siccome questo è concetto più generale o indefinito, lo si pose a primo principio di tutte le cose. Lo che indica da una parte la maestria induttiva di quegli antichi, i quali seppero arrivare sì nettamente all'idea suprema nell'ordine logicale; ma dall'altra ci rende palese l'assurdità di questo

metodo, allorchè vuolsi spiegare con esso l'ordine delle cose, imperocchè non altro si fa che una volgare confusione tra l'astratto ed il concreto a dispetto delle leggi del pensiero, che distingue l'uno dall'altro. Sicchè mentre il panteismo ideale, rinnovato in Germania, tutto si fonda sul pensiero, e ne va superbo, contraddice al pensiero fin da principio. L'ente primordiale adunque degli eleati non istà in altro, che nel concetto dell'essere. Indi vengono chiarite la lor ontologia e la logica. Secondo il panteismo reale de' pitagorici l'uno ed il numero, cioè l'essenza e le sue determinazioni esistono realmente; secondo gli eleati, non esiste che l'essere, la cui essenza è il pensiero o l'idea; quindi per gli uni i modi dell'ente son monadi e numeri reali, che distinguonsi dal numero primo, e tuttavia ci dánno vero conoscimento, perchè reali nell'essenza; ma per gli altri all'incontro i modi dell'ente son apparenze ideali e nulla più; e però, a giudizio de' primi, l'indefinito stesso esiste nella monade, come vacuo, cioè come potenza infinita di determinazione; pe' secondi non ci ha vacuo di sorta, perchè nulla può essere tranne l'essere in generale. Pertanto la fisica è a loro uno studio d'apparenze, e non può prendere ordinamento scienziale; e la dialettica vien posta da essi nel trovare al possibile fra le contraddizioni dell'apparente e dell'essere, del moltiplice e dell'uno, l'unità generica che ci faccia conoscere, che l'essere solo è, e il non ente (τὸ μὴ ὄν) non è; ossia che tutto ciò che si muta è mera illusione. (Bertini, Ritter, *Frammenti del poema di Parmenide.*) Ma poichè il conoscimento umano non è l'essere, sì è un'apparenza, come l'altre, ne viene, che il conoscimento stesso è *detestabile*, come disse Parmenide; ossia è pieno d'inganno, e solo vede per ombra la verità. Sembra, che al compiuto idealismo, più che Xenofane, pervenisse Parmenide. Empedocle d'Agrigento, mentr' ebbe comune con gli Eleati la opposizione tra il sensibile o l'apparente, e l'idea pura della ragione, spiegò la Fisica, muovendo da questi princi-

gi, che s'acchiudono ne' frammenti del suo poema sulla natura. « Nulla comincia ad essere di ciò che non è, e nulla di » quel che è finisce d'essere; e se finisse, mai non riavrebbe » l'esistenza. Ma dove andrebbe a perire, se non avvi luogo » vuoto d'essere? E se quello che non è, venisse ad esistere, » d'onde verrebbe? e che? come si potrebbe aumentare que» sto tutto, s'egli è tutto? » Anche la scuola d'Elea, come la ionica, trascurò la morale; e ad Empedocle bastò di porre il precetto: *non fare il male*. Nè dobbiamo stupirne, imperocchè qual morale vera può darsi se tutto è apparenza?

Con la democrazia greca sbocciò la sofistica, già contenuta nelle scuole anteriori. I sofisti negarono affatto ogni principio divino, ogni spirito, ogni verità. Gli atomisti, e segnatamente Leucippo e Democrito, dissero con gli eleati, che il vero è l'ente; ma astrazione per astrazione, essi s'appigliarono ad una più conforme al senso, e affermarono che l'ente è lo spazio. E davvero nell'ordine delle cose materiali l'astrazione suprema è l'estensione. Democrito insegnò che lo spazio è immutabile (tanto è ferma nel pensiero la necessità di un qualche assoluto) e che si compone d'atomi infiniti, dalle cui infinite mutazioni vengono cose e mondi infiniti. E per fermo il finito non si comprende da sè, e negato l'infinito in sè stesso, bisogna pur dare al finito l'apparenza dell'infinito. Benchè in ciò sia la massima contraddizione, imperocchè l'infinito del finito è l'indefinito, e l'indefinito non istà senza due termini, cioè il finito, ch'è capace di svolgimento indefinito, e l'infinito, il cui infinito atto rende capace il finito di virtù indefinita. Pur conobbe Democrito la verità, che il moltiplice richiede l'uno, e che però le unità vogliono porre anche nella materia. L'anima poi non fu per esso altro ch'un atomo *luminoso*; tanto la coscienza ci mena alla nozione metaforica d'un lume nell'anima; e la metafora s'identificò da

quel materialista con una realtà. Egli distinse il conoscimento di ragione da quello de' sensi, come Anassagora: e disse coi pitagorici che il primo sta nelle nozioni matematiche, e il secondo nelle apparenze de' sensi; ma poichè negò, che del vuoto e degli atomi in sè possa nulla sapersi, e impugnò la efficacia delle prove, s' arguisce, che quel divario tra la ragione ed il senso e' fu costretto a confessarlo dall' evidenza de' fatti, ma contro il suo sistema, che dando per illusorie le apparenze de' sensi, e al di là de' sensi nulla ammettendo di conoscibile, vien così a togliere ogni conoscimento. E questa è illazione perpetua e necessaria del sensismo. Dalla contraddizione eleatica poi del sensibile con l'intelligibile, e dell'apparente col reale, Protagora d'Abdera e Gorgia Leontino cavarono due conclusioni, diverse all' aspetto, identiche in sè; val a dire, se nulla conosciamo delle cose in sè stesse, ma tutto per noi è apparenza, ne viene, arguiva il primo, che unica verità è il pensiero dell' uomo, come pensiero indipendente dalle cose, e i pensieri più opposti son veri del pari, e l' uomo è misura d' ogni verità; o anzi ne scende, inferiva il secondo, che il pensiero dell' uomo è pensiero di nulla, e non ha verità, perchè o *nulla esiste, o s' esiste non può conoscersi, o se si conosce, non può significarsi*. I sofisti adoperarono gli arguti sofismi di Zenone Eleatico, il quale gli usò a mostrare la fallacia de' sensi e dell' apparente, e non già per un fine di dubbio assoluto; ma il *criticismo* non si ferma nè si può fermare, e conduce agli estremi.

IV. Socrate apparve in tempi di sciolta democrazia, e d' una Filosofia, ch' era negazione d' ogni scienza, perchè ciascuno pensava a modo suo; e mentre da una parte rimaneva la fisica arbitraria degli ionj e degli eleati, dall' altra i più negavano ogni verità ed ogni certezza. Gli uni e gli altri, democratici o scettici, presumevano troppo della ragione umana, perchè lo scetticismo medesimo si riduce a questo, che l'autorità del proprio giudizio si preferisce all' autorità del vero;

e così sott'umile apparenza, il dubbio non è altro che orgoglio. Socrate pertanto s'accorse, che la ragione solitaria è una cosa monca e divisa dal tutto, simile ad una colonna d'un tempio rovinato, o ad una pianta fuori della terra e dell'aria. Egli penetrò sino alla radice del male, e tentò di portarvi rimedio, col ristorare la Filosofia. E in qual maniera? In due modi: col far persuasi gli uomini, che noi da noi medesimi non sappiamo nulla, sicchè la somma sapienza consiste nel sapere di non sapere; e col mostrare poi che la ragione aiutata dalla fede in Dio, e da' dettami del senso comune, può sorgere alle nozioni delle verità universali, ed arrivare a conoscere Dio conoscendo noi stessi, ed a conoscere noi stessi conoscendo Dio. Il metodo socratico può recarsi a cinque precetti: di muovere dall'esame di sè per avvisare i confini della nostra intelligenza, e per trovare le ragioni di ciò che sappiamo: di scomporre con l'analisi le nostre idee per salire alle nozioni universali: di scendere poi da esse per acquistare scienza delle cose: di aiutarsi in ogni ricerca con le tradizioni religiose, con la fede intima in Dio, e inoltre con le massime di senso comune, le quali contengono la verità, perchè il germe della scienza è in tutti: e tra le verità di senso comune di tenersi segnatamente a quelle morali, che sono più lucide ed importanti. Il metodo di Socrate derivò, com'è chiaro, da una genuina ed onesta riflessione sulla nostra natura; ond'egli, secondo quello che detta il criterio naturale, s'avvide e schiettamente riconobbe, non potersi arrivare da noi alla scienza delle cose, se non le studiamo in sè e nelle loro relazioni; e non potersi da noi procacciare la scienza del vero in universale, se non istudiamo noi stessi nella nostra coscienza, ma non già nella coscienza solitaria e romita, sì nella consapevolezza di noi e delle nostre attinenze con la natura, con gli altri uomini e con Dio. Quindi per Socrate l'analisi preparò la sintesi; e da ciò che sappiamo con più certezza di lui, apparisce, ch'egli giunse a capire come i particolari si

riducano agli universali e ne dipendano; come le cognizioni nostre dell' uomo, della natura e di Dio s' integrino reciprocamente; come il vero stia nell' apprendere questo mirabile ordinamento degli enti, e il bene consista nell' operare in conformità dell' ordine; e come, infine Dio essendo ragione essenziale, tutto l' universo si regga secondo leggi di ragione, e poichè dalla ragione divina si deriva la nostra, conseguiti, ch' essa va naturalmente d' accordo con l' universo e con Dio. Non vi ha che ridire: questi princípj sono belli e cristiani. Ma la sapienza di Socrate non fu immune di gravi difetti, da' quali vennero in gran parte i vizj delle scuole socratiche. Al pieno conoscimento del vero s' attraversarono molte cagioni, e segnatamente una vita, a quel che sembra, non pura, benchè molto men rea de' sozzi costumi d' allora, l' odio de' nemici, le guaste tradizioni religiose, gli errori popolari, l' abito comune dell' indagine e del dubbio, e il non sapersi spiccare, quant' occorre, dalle nozioni induttive ed astratte per giudicare della esistenza e della natura di Dio, sicchè quelle servano di via e di scernimento, ma non di fermata e di confusione. Però dall' esame delle dottrine di Socrate debbono rilevarsi questi difetti principali: di non aver saputo trovare l' unità del vero, quantunque la fosse cercata con diligenza; di essersi più trattenuto nella critica degli errori, che nel fermare le somme verità; di aver sempre adoperata la ironia, ed un metodo dubitativo, che prepara gli animi al dubbio assoluto; di non aver bene distinta la ragione assoluta dall' umana, onde provenne il semipanteismo di Platone e d' Aristotele; di non aver fissate le norme principali del bene, sicchè Socrate stesso non volle essere chiamato maestro di giustizia, e propose a regola certa ne' casi pratici le leggi della città; di aver piegato l'animo alle superstizioni volgari, e cercato d'accordarle con l'unità di Dio; nè, a quanto sembra, per paura, ma per intimo convincimento, imperochè raccomandò a Xenofonte, che prima di passar in Asia, e' con-

sultasse l' oracolo d' Apollo. E tuttavia Socrate venne condannato a morire per nemico agli Dei della patria, imperocchè, com' apparisce dalla commedia d' Aristofane *le Nuvole*, il popolo odiava questi filosofi, che tentavano di raccoglier l' animo in sè, e di ritirarlo da' sensi.

Posta ch' ebbe Socrate la Filosofia per questo cammino, il pretto panteismo orientale ed italico non poteva più contentare coloro che seguitavano le dottrine di lui. Di fatto l' accurata osservazione di noi medesimi fa troppo bene discernere il corpo dallo spirito; e l' unità delle sostanze materiali e spirituali ripugna troppo ai giudizj spontanei del senso comune. Ma pure quando non s' ascende col pensiero dalla natura a Dio, com' a causa prima, e Dio si concepisce a mo' di cosa che faccia un tutto col mondo, cadesi presto nella confusione delle due sostanze, perchè i sensi ci attirano forte al di fuori, e si finge Dio come corpo, o come sostanza analoga a' corpi; nel quale errore caddero appunto gli stoici, benchè nemmen essi tornassero del tutto all' identità del panteismo assoluto; ed Aristotile tien un carattere mediano, e come di sospensione, fra il teismo e il naturalismo, tra la ragione ed il senso. Più strettamente degli altri filosofi stettero vicini ai metodi ed a' principj socratici Platone, Aristotile e Zenone, ed io perciò credo utile e spedito parlarne insieme e per via di confronto. Il primo applicò il metodo del suo maestro alle dottrine de' pitagorici, d' Eraclito, e degli eleati, e ne compose un tutto; il secondo prese da Socrate l' osservazione interiore e il concetto della scienza, ma procedette nei risultamenti con molta scioltezza da ogni autorità; e il terzo conservò il concetto socratico, che la parte morale è la più eccellente tra le parti della Filosofia, e quanto alla Fisica ritornò quasi affatto agli ionj, e segnatamente ad Eraclito. Il primo pose la scienza nell' ascendere con la mente alla misura immutabile delle opinioni e delle cose, cioè alle idee eterne; il secondo nella notizia de' primi prin-

cipj, e segnatamente degli universali; ma per lui gli universali non son altro che le nozioni logiche; il terzo nel possesso delle rappresentazioni, che sono i sensibili trasformati dalla mente in concetti. Tutti e tre per altro investigarono la prima cagione dell'essere, la prima ragione del conoscere, e l'ultimo fine dell'operare; per lo che se questi filosofi rispetto alla scienza cristiana han del sofistico e del particolare, tuttavia rispetto alle pagane, si distinguono dai sofisti per la unità e universalità de' loro sistemi, e per aver conosciuto che il principio primo e universale è Dio.

Qual è la causa di tutte le cose? I tre valentuomini greci risposero a questa domanda, che alla causa dell'universo bisogna salire per mezzo d'induzione dalle cose particolari, ma con questo divario, che Platone disse, Dio non solo essere oggetto di ragione, ma altresì di fede, e che occorre cominciare dai particolari indi ascendere agli universali astratti, la cui facoltà chiamava *dianoia*, e indi agli universali divini, la cui facoltà superiore nomava *logismos* (Simon); Aristotele poi si fermò agli universali astratti, negò che Dio fosse oggetto di fede, e stabilì, che dai particolari per mezzo degli universali si può col ragionamento conoscere Dio, cioè l'esistenza di Lui e la natura, e gli stoici finalmente opinarono, per quanto sembra, che la ragione dell'uomo giungendo alla categoria suprema dell'essere dalle cose particolari, vale a *percepire* in tutte cose l'essenza, ch'è Dio. A quali conseguenze giunsero tutti costoro con tali metodi? Platone considerava che ciò ch'è variabile partecipa d'una perfezione in maggior od in minor grado, e che però vi ha da essere la essenza stessa della perfezione, la quale non è più o meno in sè, nè ora è in un modo, ora in un altro, ma è sempre compiuta ed immutabile. Così di bellezza splendono più o meno gli oggetti, e di belli diventano talora deformi. I giudizj umani e i voleri partecipano in vario grado di verità, di bontà, e di santità, e le forme de' corpi diversificano tra loro nello spazio e spesso

con sè medesime nel tempo, e tuttavia ci appresentano somiglianze e un tipo comune. Avvi dunque, concludeva Platone, il permanente e l'universale, che si partecipa in guise moltiplici, ma ch'è in sè e da sè stesso l'essere o l'essenza d'ogni perfezione (οὐσία) e ch'è l'oggetto della ragione la quale ha per termine l'essere in sè (τὸ ὄντως ὄν. Phaedr.). Questo che d'eterno e di permanente sono le idee, o gli archetipi universali, su cui vennero diversamente conformate le cose, perchè queste più o meno rassomigliano a tipi comuni. Ma se gli oggetti rendono somiglianza di comuni esemplari, e se l'anima conosce gli uni e gli altri, segue, che v'ha da essere un principio comune degli oggetti e dell'anima, e questo principio è l'essere in sè, è Dio, che formò le cose sul modello delle idee (Phaedr. *De Rep.* VI; *De Leg.* III, Tennemann). Ma ch'è in sè l'ente, il quale per le idee dà ordine, bellezza, bontà e verità alle cose? Egli è la ragione, o il pensiero per essenza, è ciò ch'è sempre uguale in sè stesso, è la bellezza è il bene, su cui nessuna cosa può mai operare. (Phaedr.) Platone dunque, come gli Eleati, vide la identità del pensiero e dell'essere in Dio, ma non lo ridusse ad un'astrazione. Tuttavia sembra certo, che Platone avendo concepito Dio per induzione degli universali, lo concepisse pure qual ente reale e ideale insieme, che non ponga già liberamente una relazione estrinseca tra le cose e sè, come d'esemplati ad esemplare, ma sia di necessità relativo a' termini esterni. Così appunto le nostre idee di necessità si rferiscono ad un oggetto. Di fatto Platone chiama talvolta Iddio *idea del bene;* imperocchè Platone conobbe la identità del bene con l'essere, e identificando l'essere con l'idea, potè appellare Dio a quel modo; anzi l'idea del bene, come l'idea dell'essere accoglie in sè tutte le idee. Ma le idee, che servono a Dio d'esemplari, esistono in lui, o fuori di lui? Se ne disputa ab antico. Aristotele interpetra, che il suo maestro ammettesse le idee separate; Alcinoo e Plutarco nel secondo

secolo dell'era cristiana interpetrano nell'altro modo. Oggi 'l Martin sta con Aristotile; il Ritter ed il Gioberti co'Neoplatonici. Ma nella interpetrazione di Alcinoo e di Plutarco non poterono nulla le nuove dottrine del Cristianesimo? Forti argomenti si recano da' primi e da'secondi. Il Martin osserva, che in varj luoghi Platone distingue l'idea del bene da Dio; e nota il Ritter al contrario, che in varj luoghi Platone denomina Dio l'idea del bene, e afferma che il mondo, fatto ad immagine delle idee, è fatto ad immagine di Dio. Inoltre come credere da un lato, che Platone, il quale tendeva all' unità filosofica, facesse dell'idee altrettanti enti eterni seperati da Dio; ma come pensare dall'altro, che se Platone avesse inteso le idee divine al modo cristiano, volesse discorrere sì spesso di quelle, come d'enti operativi ed efficaci per virtù lor propria e divisa? Vedano i dotti, se ambedue le sentenze non debbano conciliarsi, dicendo: che Platone, seguace anche in ciò de' Pitagorici, mise in Dio l' essenza prima dell' essere, dell' intelletto e del bene; la quale si determina e si distingue (senza partirsi), in enti intellettuali per ordine discensivo, sicchè tutti quest' enti derivati da lui sieno eterni in lui, o nell' essenza, benchè appariti quant' alle loro determinazioni nel tempo; e sieno insieme realtà immanenti, idee, cagioni e leggi. Pel mio giudizio la cosa non ammette dubbio; se consideriamo che Platone chiama spesso eterne l'anima razionale del mondo, e l'anime razionali dell' uomo, e come osserva il Ritter medesimo, denomina talora *idèe* anco le anime nostre; e com' osserva il Martin, concede all' idea del bene un' attività non solo esemplare, ma efficente; e com'osservano quasi tutti, attribuisce all' anima razionale l' ufficio di compiere la perfezione del mondo, ossia la somiglianza del mondo con Dio. In tal senso le idee risiedono in Dio, rispetto all' essenza, e si distinguono da Dio, rispetto alle loro determinazioni; e ravvisiamo correre una catena da Dio fino alla parte eterna o razionale dell'anima umana; perchè da Dio derivano imme-

diatamente gli universali eterni, e per mezzo di questi, la parte eterna o razionale dell'anima del mondo, e indi le anime razionali degli astri o degli Dei, e indi provengono le anime razionali degli uomini; e tutti questi enti costituiscono idee, le quali sono cagioni mediane fra Dio e le cose periture che non perirebbero, se Dio le facesse da sè. Ponendo mente che Platone fa eterna, come l'idea, la ragione dell'anime, e dà l'ufficio all'anima del mondo d'emanare l'anime nostre, e di ordinare e reggere l'universo, e concede l'ufficio agli spiriti celesti, cioè alla ragione degli astri, di formare la parte mortale degli uomini e gli animali, e assegna per ultimo l'ufficio alla nostra ragione di perfezionare il mondo, si capisce tosto il perchè, secondo le dottrine Platoniche, vien insegnato che Dio forma le sensibili cose per mezzo dell'idee; altrimenti, se io non m'inganno, il sistema di Platone mancherebbe d'unità. Chi repugnasse ad ammettere in Platone l'emanazione formale dell'idee da Dio, dovrebbe anche negare, che per quel sistema la ragion eterna dell'anima mondiale e dell'anime nostre, e d'ogni anima intellettiva emani da Dio. Che se ciò apparisce evidente, chi potrà non iscorgere una serie d'emanazioni? E inoltre sembrami chiaro, che gli Alessandrini rinvenissero il fondamento delle loro emanazioni in Platone, sebbene n'esagerassero i concetti per mezzo del panteismo orientale. Se io adunque m'appongo, il Dio di Platone rassomiglia molto alla monade di Pitagora; ossia è un Dio, che è l'essenza dell'essere e della ragione, e che si determina in enti ed in ragioni eterne; e tal somiglianza spicca di più, e divien esplicativa d'un punto assai forte, cioè della dottrina pitagorica di Platone sull'attinenze fra gli esemplari e gli oggetti sensibili, le quali egli spiegò per via di relazioni matematiche; sul che non isturò a ripetere il già detto intorno alla scuola italiana. Ma fra Pitagora e Platone corre una dissomiglianza, perchè se l'uno immedesimò lo spazio, il tempo e la materia con Dio, l'altro li distinse.

Platone ancora mise in Dio le determinazioni matematiche eterne dello spazio e del tempo puro, e dell' infinitamente grande e dell' infinitamente piccolo, onde procede il divario degli archetipi eterni e il divario conseguente delle copie; ma egli dallo spazio e dal tempo puri e dalle relazioni metafisiche pure separò lo spazio, il tempo, la grandezza, e le forme del mondo contingente, perchè con la dualità di Dio e della materia potè sceverare Dio dalle sostanze corporee. E di fatto prova Platone (Timeo) che il corpo essendo una imperfezione non può appartenere a Dio, ch' è perfetto; la qual dottrina combattevano acremente gli Epicurei (Cic., *De nat. deor.*, II.).

Ch' è dunque il mondo? e che relazioni lo congiungono a Dio? Il mondo venne tripartito da Platone in ispiriti o intelligenze, in anime, ed in corpi. Gli spiriti derivano immediatamente dall' essenza di Dio, perchè Dio è l' essenza d' ogni ragione, ed ogni ragione è eterna. Le anime poi ed i corpi consistono in una materia eterna; ma l' anime in una materia attiva e incorporea divisibile solo per opera di Dio, e i corpi in una materia corporea divisibile e passiva. L' essenza corporea conteneva quattro generi necessarj che formano gli elementi, simili alle *omeomerie* d' Anassagora; e questa materia inerte veniva rimescolata e agitata perpetuamente in un caos dalla materia non corporea dell' anima, che essendo irrazionale, non può nulla ordinare. L' una e l' altra materia poi sono il contenuto d' un contenente eterno, inconcepibile per sè, e indeterminato, simile all' indefinito del pitagorico Filolao, e d' Eraclito, la qual è il luogo o la materia prima informe, capace per la materia seconda, ch' è la corporea e l' animale, di ricevere ogni forma. (Timeo, Martin.) Dio, ch' è ragione senza corpo, unì l' anima ch' è senza corpo, ma altresì senza intelligenza, alla materia corporea, e fece il mondo con un' anima e con un corpo, alla qual anima congiunse la intelligenza eterna, e ordinò che dall' anima mon-

diale si generassero tutte le anime, e dal corpo mondiale tutti i corpi; e indi primamente vennero gli astri; o Dei celesti, i quali fecero gli uomini con un corpo, con l'anima, e con l'intelligenza, e gli animali senza intelligenza. L'intelligenza è divina, è eterna, e indivisibilmente unita nell'essenza di Dio, benchè apparisca come individuale nell'anime intelligenti. Scorgesi assai facilmente, che Platone si trasse a tal dottrina per la osservazione interiore e per l'induzione, imperocchè la prima lo condusse a distinguere il principio vitale o la forza sensitiva dalla materia inerte, e l'una e l'altra dall'intelletto; e la seconda gli fece generaleggiare ed estendere questo concetto a tutto il mondo, e render concreta l'astrazione dello spazio indefinito. L'uomo adunque per le teoriche di Platone è composto d'un corpo, dell'anima che appetisce e che sente, e della ragione identica essenzialmente alla ragione cosmica, ch'è identica nell'essenza a quella di Dio; e la ragione sta nell'uomo, non per unione sostanziale, ma come governatrice, e a somiglianza del piloto nella nave. Il corpo e l'anima nel loro composto sono mortali, la ragione è immortale, perchè divina.

Aristotile procedè anche esso induttivamente, ma con maggior affetto pei reali sensibili o per l'esperienza, che pèr gl'intelligibili puri. Indi se Platone mosse dalle specie partecipate per giungere ai tipi eternali, Aristotile invece cominciò dai moti, e dalle operazioni degli enti della natura, e s'accorse che ogni cosa ci si addimostra atto e potenza, e che non può uscire dalla potenza all'atto, se non riceve impulso; laonde concluse, che di causa in causa bisogna pur salire ad una causa prima la quale non sia potenza ed atto, ma puro atto, che muove ogni cosa, e non è mosso, ma in sè stesso possiede un'eterna attività. Questa causa pertanto è una sostanza immobile, eterna, separata dalle sensibili cose, che non ha nissuna grandezza, ed è impassibile e indivisibile (Arist., *Met.*, XIV, 7). Anche il pensiero nostro passa dalla potenza all'atto, e però

Dio deve contenere il pensiero com'atto puro, che possiede o comprende interamente sè stesso, ed egli è il *pensiero del pensiero*. Inoltre Dio non può essere pensato che per l'intendimento; ma ciò che può esser pensato dall'intendimento, è lo stesso che l'intendimento o lo spirito; dunque Dio è intendimento e spirito (*Met.*, XII, 7). E siccome nell'atto si manifesta la vita, così Dio ha vita in sè, eternamente in atto, ed impassibilmente beata; e però Dio è bene a sè stesso, od è il ben essenziale. Qual è dunque la causa del mondo? Dio, ma non già causa creatrice, sì ordinatrice, e conservatrice dell'ordine (*Met.*, cap. ultimo; Etic. a Nicom., X, 9), imperocchè la materia esiste eternamente come Dio. Avvi di più (e qui si scorge un grave difetto dialettico a confronto di Platone), Aristotile si tenne alla differenza tra Dio e la materia, e non concepì la possibilità che Dio ente per essenza possa operare sugli enti d'ogni maniera, come può di fatto, avendo in sè le perfezioni d'ogni cosa, senza i mancamenti; e però quel filosofo negava, che Dio possa direttamente operare sul mondo, perchè *lo stesso opera sullo stesso*. Come dunque Dio ordina il mondo, e n'è l'atto puro, che fa uscir le cose dalla potenza all'atto? Come causa finale, rispondeva Aristotile; imperocchè Dio essendo il bene, la natura, ch'è piena di vita ed è demoniaca, tende al bene o a Dio, e così muovesi la natura universale, e poi le cagioni seconde si muovono di grado in grado l'une con l'altre. E qui trovasi 'l modo di conciliare la sentenza di coloro i quali affermano, che secondo Aristotile, Dio non è provvidente, con l'altra di coloro, i quali sostengono di sì. Quel filosofo fece Dio provvidente e ordinatore del mondo come causa finale e universale, ma gli tolse la provvidenza o la intelligenza delle cose particolari. Ch'è dunque il mondo? Aristotile, come Platone, distinse gli spiriti o le intelligenze, le anime, e la materia corporea; ma sembra, che si levasse a più astratta generalità, allorchè identificò, com'è verosimile assai, l'anima con la materia.

Nè ciò fa maraviglia, quando consideriamo le tendenze sensistiche di lui. Egli pure s'accorse, che nella natura esiste il passivo e l'attivo, e che l'attivo fa essere gli enti quello che sono; e vide che il contingente passa del continuo da un contrario all'altro contrario, senza che s'annulli 'l fondamento o il soggetto primo di queste mutazioni. Allora, per un'astrazione fatta reale, immaginò una materia prima informe, che da sè è nulla, ma ch'è la possibilità di tutte le cose, le quali nel divenire vengono dal nulla, rispetto alla loro realtà determinata, ma non vengono dal nulla, sì dall'essere, rispetto alla loro possibilità o facoltà comune, ch'è la materia (*Phy.*, III, 1). La materia dunque è la possibilità o il fondamento, che si trasforma in tutte le cose. Ma come si trasforma? Per una causa; dacchè ci vuole una causa pel passaggio della potenza all'atto. Affinchè una trasformazione accada, fa d'uopo d'un soggetto che si trasformi, e questo è la causa materiale, non vera causa, ma condizione dell'operare delle cause. Occorre inoltre una causa che costituisca il movimento, o in genere il passaggio della potenza all'atto, o di un modo ad un altro, e dia così una forma, o l'essere nuovo alle cose; ed è la causa formale, ch'è intrinseca, rispetto all'essere intimo degli enti, e si palesa nelle lor forme esteriori. Ma la causa formale non potrebbe operare, e produrre i modi, o le forme delle cose, se non ci avesse una virtù di muoverle, o di farle operare, e questa è la causa attiva, o motrice. Ma l'operazione, od il moto fa supporre un fine; dunque v'ha da essere una causa finale. Qual è la prima causa? Non la mater a; ch'è inerte, ed è mera possibilità. Dunque la prima causa va cercata nelle altre cause. L'ultimo fine sarà la causa prima, perchè ciò ch'è ultimo rispetto all'operazione, è primo rispetto a chi la produce; ma Dio è l'ultimo fine; dunque Dio è la causa prima, la quale pertanto è insieme causa formale, perchè come fine informa di sè l'ordine del mondo, ed è causa motrice, perchè produce tal ordinamento,

in quanto è atto puro e bene puro desiderato dalla natura, che si muove ad esso. La causa motrice, e la finale, si possono ridurre alla formale, perchè la finale muove o pone in atto le cose, e ponendole in atto dà loro forma od essere nuovo; e però la forma è atto e fine. Così tutte le cose o son forma, o materia, o miste di forma e di materia, cioè di potenza e d'atto. Dio è pura forma, o puro atto; la materia prima è solo materia o mera potenza; le sostanze tutte contingenti son forma e materia, cioè potenza ed atto. Le forme poi altre sono intrinseche, e son l'atto intimo, che compone la sostanza, altre esteriori, e sono meri accidenti o manifestazioni delle intrinseche. Com'esistono le forme contingenti, o miste alla materia? La materia, essendo potenza universale, racchiude in sè virtualmente ogni facoltà o forza d'operare (*Met.* X, 9; *Phys.* III, 1). L'entelechia, l'energia, l'atto primo, o il bene finale, cioè Dio, sveglia l'atto virtuale della materia in genere, e così d'atto in atto si producono tutte le forme (*Met.* IX, 8). Destatosi l'atto universale della materia, e' diviene principio intrinseco delle operazioni, o natura; la qual è vita o anima, e però il mondo è ripieno di anima, ed è un ente che vive (*Phys.* VIII, 1). Dalla natura universale, o causa formale prima rispetto alle cose tutte, benchè subordinata a Dio, si traggono in atto le cose medesime per una serie di cause, e per gradi moltiplici e diversi di perfezione. L'atto perfetto è la forma di un ente, che ha la vita sensitiva in sè; l'atto meno perfetto e iniziale è quello d'un ente che non vive in sè, ma solo partecipa in genere alla vita della natura, l'atto mediano è la vita del vegetabile che ha un proprio e intrinseco principio d'operazione, ma non sente. Siccome per altro il fondamento di tutti gli enti è comune, cioè la materia, e comune è il principio universo formale, cioè la natura, così tutto essenzialmente è identico e gli elementi si trasformano l'uno nell'altro, e non avvi che un primo elemento, e vi ha un transito graduato e continuato dall'elemento alla pianta, dalla

pianta all'animale, dall'animale all'uomo. (Vedi per esempio *Hist. Anim.*, VIII, 1.) L'anima consiste appunto in un atto, o in una forma, che ha la vita sua propria, oltre la vita universale; ma è inseparabile dalla materia, perchè è atto della materia (*Met.* XIII, 1.) Però Aristotile definiva l'anima: l'atto d'un corpo organico, che ha in potenza la vita; e quindi stimava che l'anima vegetativa e sensitiva morisse col corpo. Ma l'anima dell'uomo? Aristotile distingue nell'uomo, il corpo organico, l'anima, che n'è l'atto, o la forma, e l'intelletto. L'intelletto poi lo distingue in passivo ed in attivo. L'attivo è diviso dagli organi, è divino ed immortale, ed è un lume, che rende all'uomo intelligibili le specie o forme dalle cose: *Necesse est igitur eum* qui omnia intelligit, esse non mixtum, sicut ait Anaxagoras, *ut superet, hoc autem est, ut cognoscat.* E questo solo intelletto è immortale, appunto perchè non è forma del corpo, ma n'è separato: *Separatus autem est solum hoc ipsum quod est, et hoc solum est immortale et æternum.* L'intelletto passivo appartiene all'anima, e riceve l'intellezione dall'intelletto attivo, cui va congiunto; ma perchè si congiunge anche agli organi, di cui l'anima è forma, però non può intendere senza immagini, ed è perituro, come l'anima stessa, in cui risiede (*De An.* I, 4; III, 5 e II, 1). L'intelletto passivo è individuale, l'altro è comune (Ib.). La congiunzione particolare poi dell'intelletto divino con l'anima umana avviene universalmente con la natura, la quale però è un démone (*De Div. per somm.*, 2). E siccome la materia è eterna, e la causa finale è eterna, così eterno è l'effetto che ne viene, cioè il mondo.

In Aristotile pertanto, più assai che in Platone, si procede per identità di cose, tenuta ferma soltanto la distinzione fra Dio e la natura; imperocchè lo Stagirita identifica, quanto all'essenza, la materia, l'anime sensitive, e l'intelletto passivo. Inoltre Dio, benchè sia definito atto puro, tuttavia si

riguarda com'atto in relazione della materia ch'è potenza, e però in una attinenza necessaria col mondo. Infine se Platone, che che ne dicano gli Alessandrini, pensò che il mondo avesse ricevuto un ordinamento nel tempo (Timeo), Aristotile insegnò l'eternità del mondo stesso, e recò questo ad un più intimo necessario ed essenziale legame con l'essere di Dio, e con ciò più si venne a smortire il concetto della sussistenza assoluta, e della libera e indipendente operazione di Lui. Gli Stoici misero il colmo all'errore, imperocchè Zenone pose una sostanza, od essenza unica, il corpo, e negò l'esistenza dell'incorporeo; distinse nel corpo l'attivo ed il passivo; disse, che il passivo è la materia indeterminata, l'attivo è Dio nella materia. Giove e la natura universale sono un'unica cosa; e l'annientamento consiste in ciò, che Giove fa rientrare in sè la materia (Diog. Laer., VII, 134). Quindi 'l mondo è un grande animale, l'anima è Dio, il corpo è la materia passiva, ma di nuovo l'anima e la materia animata universale, tutt'insieme è Dio. Quì 'l dualismo non par cessato affatto, ma vien espressa ad evidenza la nozione pagana, virtualmente almeno contenuta in ogni sistema degli antichi, che cioè Dio e il mondo formano un tutto. Anzi più che un dualismo, il sistema degli stoici apparisce un materialismo panteistico, somigliante a quello di Capila e degli Ionj.

Da tali premesse non riuscirà malagevole cavare la teorica del conoscere e dell'operare. Secondo Platone, Dio ch'è la causa prima, è anche la ragion prima, la quale genera le idee eterne o gli archetipi universali, e per una serie di generazioni inferiori e mediate, la intelligenza del *demiurgo*, cioè dell'anima del mondo, e le intelligenze umane. Queste dunque, come divine, esistono da sè, e preesistono al corpo; ed esistono nelle stelle, da cui, per loro colpa e pena, son fatte discendere ne'corpi; ove non intuiscono più le idee eterne, ma se ne ricordano all'occasione del percepire le cose sensibili. È un mero simbolo? Non pare, perchè Platone dimostra a lungo la sua dottrina della *reminiscenza* d'intuizioni ante-

riori contro i sofisti, i quali negavano la possibilità del sapere, appunto perchè, dicevano essi, per sapere, bisogna prima sapere qualche cosa. D'altra parte, ammessa la spiegazione del sistema platonico sulle idee nel modo già proposto, tutto si chiarisce, per quanto mi pare, a meraviglia. Le anime umane, cioè le intelligenze umane (chè la parte sensitiva nasce e perisce), preesistono nelle stelle, cioè prossime agli Dei celesti, da cui derivano; e là intuiscono le idee eterne, perchè gli Dei stessi sono archetipi formatori, come sappiamo, delle cose sottoposte, e perchè gli Dei derivano immediatamente dagli archetipi universali. Ivi gli spiriti nostri commettono un fallo, cioè un errore, perchè, come vedremo, secondo Platone il peccato è un'ignoranza ed un errore; e poichè, secondo Platone stesso, l'errore e il peccato consiste nel preferire il transitorio all'immutabile, sembra che il peccato delle intelligenze umane si abbia da intendere per una inclinazione alle cose inferiori. E ciò risponde alle dottrine panteistiche, per le quali di grado in grado si scende giù giù dagli enti superiori ai sottoposti, e in quelli avvi una inclinazione a questi. Gli Dei allora congiungono le anime umane a'corpi, dacchè sappiamo che Dio assegnò loro l'ufficio di comporre le cose mortali. Congiunte le anime intelligenti a'corpi, dimenticano la visione delle idee, perchè i sensi impediscono la libera intelligenza degli oggetti eterni; ma restano come sepolte nello spirito le vestigie delle primitive intuizioni. Siccome poi le cose son copie degli archetipi, così al percepire le cose, l'intelletto nostro rammenta le idee divine. Nè queste potevano cancellarsi del tutto entro di noi, perchè la nostra ragione pur è divina. Nondimeno, come Pitagora, Platone distingue il conoscimento intimo di Dio, dalla ragione umana, che deriva da lui, e se identica a lui nell'essenza, si distingue da esso per la sua determinazione finita; e però se il nostro conoscere ha del divino, non è divino. Anzi Platone dice espressamente, che Dio non può conoscersi in sè, ma nelle idee, nella verità;

nel bello e in tutte le cose, che han Dio per causa (*de Leg*. X). E non vediamo nemmeno le idee eterne, ma ce ne ricordiamo per alcuni loro vestigj luminosi impressi nell' anima; imperocchè la differenza che corre tra la ragione divina (λογος θεῖος) e la ragione umana, corre non meno tra i concetti di questa (ειδη) e le idee eterne in sè (ειδη αυτα καθ' αυτα). Le idee in sè sono archetipi (παράδειγματα) in noi sono nozioni generali, nelle cose son copie di sè stesse (ὁμοιωματα). Laonde come Dio è l' ente in sè, noi ci formiamo il concetto supremo dell' essere, e indi abbiamo i due sommi principj d' identità e di contraddizione, i quali ci servono in ogni giudizio (Phaedr., *De Rep*. VI., *De Leg*. III.).

Aristotile poi, benchè ponesse nell' uomo l' intelletto attivo divino, negò qualunque idea innata; e ciò risponde al suo sistema. Di fatto egli non crede ordinate le cose per archetipi divini, ma stima che la natura ordini tutto, perchè tende al divino, od alla forma prima, ch' è il bene. Pertanto l' intelletto attivo non ha idee, ma ci fa conoscere le forme, cioè le specie, e l' essenza delle cose, allorchè queste si percepiscono sensitivamente; perchè Dio stesso è forma. Segue da ciò, che l' intelletto si distingue dal senso; imperocchè il senso ci dà l' esperienza del particolare, e l' intelletto conosce la forma, ch' è universale; ed è universale, perchè può parteciparsi agli oggetti particolari in infinito; e inoltre, benchè la percezione sensibile occorra ad acquistar le nozioni universali, nondimeno l' intelletto per l' occasione di quella concepisce i principj supremi e necessarj, che non derivano dal senso, ma son intrinseci alla natura della ragione. Laonde, preparazione e fondamento di scienza vuol essere l'induzione, o il salire dal particolare all' universale, ma vera scienza è sola quella, che cava il particolare dal generale, come si vede nel sillogismo; e la vera scienza consiste nel dare il perchè o la causa o la ragione delle cose, e questo si fa per via del ragionamento. E il ragionamento solo ci fa concepire Dio, il quale a noi si

nasconde, imperocchè noi conosciamo all'occasione dell'esperienza, e per essa noi intendiamo direttamente le forme della natura, ma non la forma prima, ch'è Dio. Secondo gli Stoici finalmente la ragione del conoscere è Dio, perchè Dio è in tutte le cose, e la nostra mente emana da Dio; e siccome Dio è in tutto, così egli tutto conosce; e però la nostra intelligenza reca con sè delle prenozioni innate, o divine. Ma se Dio è corporeo ed animale, la sua ragione deve consistere in un percepire sensitivo; e quindi 'l criterio della ragione nostra, ch'è divina, non in altro sta che nelle rappresentazioni sensibili delle cose.

La dottrina sulla legge o sul fine dell'operare non ha poca bellezza in Platone, benchè contaminata d'errori. Il bene si può considerare nel sentimento, come piacere, e rispetto ai piaceri puri, che vengono dal conoscere il vero, il bello, l'ordine e va discorrendo, o rispetto a' piaceri dell'appetito corporeo. Questi non entrano nel bene, se non in quanto giovano alla conservazione del corpo; gli uni e gli altri poi non sono il bene, ma si appartengono al bene compiuto, e ne son mezzo, ed effetto. Il bene vero e puro sta nel conoscimento della verità; imperocchè il bene è l'essere, e il sommo bene è Dio, ch'è il sommo ente, e l'idea dell'essere, ch'è oggetto di scienza, diventa, come bene, principio di virtù. Se non che il sommo bene non si conosce direttamente, ma si cerca per mezzo della verità, della bellezza, delle proporzioni, le quali appariscono nelle cose contingenti. Il bene adunque, cioè l'essere, la verità, o Dio, forma oggetto del conoscimento, ma non già di un conoscimento ozioso, bensì di un conoscimento pratico, ch'è la virtù; e siccome la virtù consiste nel conformarsi al bene, ch'è Dio, così la virtù è una imitazione di Dio. Tuttavia, dacchè Dio nol possiamo intuire, ed è a noi infinitamente superiore, conséguita che noi non possiamo farci simili a Dio, bensì analoghi (Theaet.). Ora, Dio manifestasi a noi per l'ordine di tutte le cose, dunque noi imiteremo Dio, e attueremo il bene, con

l'ordinare tutte le nostre azioni secondo la verità, e secondo l'ordine della natura. Dunque la virtù dovrà ordinare il conoscimento nostro, e sarà sapienza; il nostro appetito concupiscibile, e sarà temperanza, l'irascibile, e sarà valore e fortezza, e dovrà poi ordinare tutte insieme le nostre facoltà, e i cittadini fra loro in uno stato, e gli uomini fra loro in una società generale, e gli uomini tutti con Dio, e sarà giustizia. Quando l'uomo tende al *diverso* anzichè all'*immutabile*, allora fa il male, o il peccato, ch'è disordine; ma siccome la parte mortale dell'anima non è capace da sè stessa nè di vizio nè di virtù, perchè non è razionale, e la parte immortale dell'anima essendo divina non può non amare il bene, ch'è Dio, o la propria essenza, se lo conosce; s'arguisce che il male non deriva da libera volontà, ma si da errore; e però l'anime nostre passano in pena ne' corpi delle *femmine* o degli animali, finchè non sieno purgate; ma non già perchè ciò sia pena di peccato, sì purgazione d'errore; e dopo esse ritornano alle stelle, e al loro principio, cioè a Dio. Anche Aristotile pose la virtù nell'attuazione del bene. Ma in che sta il bene? Il bene primo è Dio, già lo vedemmo: dunque anche per Aristotile la virtù è un riconoscimento di Dio. Pur ei nol dice espressamente, e la sua teorica morale rimane molto per aria. Dice sì, che nella virtù operiamo analogamente al sillogismo; perchè prima conosciamo il bene in genere, poi conosciamo un bene in particolare, e quindi la ragione conclude, che dobbiamo operare secondo quel bene. Ma daccapo il bene sommo dell'operazione qual è? Risponde Aristotile, la felicità, che si acquista con le virtù della conoscenza e della volontà, e non consiste nel piacere, ma in un'*attività* pratica perfetta nella vita perfetta sino alla morte. Ecco, a quel che mi pare, la spiegazione di questo concetto. Per Aristotile, come sappiamo, il bene sommo è la forma o l'atto puro, il qual è fine della natura; e questa, desiderandolo, si sveglia all'atto, cioè alla forma, e produce tutte le forme, e tende in eterno a con-

vertirsi in forma pura per assomigliarsi a Dio. Laonde il bene perfetto, o la felicità, consiste nell'atto il più perfetto possibile, e questo si fa con la virtù, quando l'atto passa in abito. Bensì Aristotile tace di Dio come fine della virtù; perchè l'intelletto attivo di per sè non ha nessuna idea, nè una determinazione qualunque personale, ma rimane identico a Dio, e la parte mortale dell'uomo passa di forma in forma, perchè la natura non si cura degl'individui, sì della specie. Ecco il perchè Aristotile non istabilisce l'immortalità dello spirito umano in alcun modo, e non parla di Dio, com'ultimo fine dell'uomo. Dio è ultimo fine della natura universale, e non dell'individuale; e però Aristotile ragiona di quello nella metafisica e non già nell'etica. E dal considerare più il fine della specie che dell'individuo umano, vien pure l'altra dottrina, che l'etica sia parte della politica. Dunque Iddio è fine della virtù umana, non mica immediatamente, ma remotamente, in quanto la virtù è un atto perfetto, e conformasi al fine universale della natura. L'etica degli stoici finalmente si riduce al precetto: vivi secondo la natura: o secondo la retta ragione: perchè Dio è la nostra intima natura, e la nostra ragione.

Chi non s'accorge, che semi divini d'immortali verità s'acchiudano nella Filosofia delle più illustri scuole pagane? E segnatamente esse tennero sempre ben fisso questo punto, che Dio è causa, ragione e legge prima. Tante verità furono corrotte dal panteismo; e indi provenne il più o il meno d'indefinito, di relativo, d'astratto, d'impersonale, ch'apparisce sempre nel concetto della divinità, la natura del mondo inventata per la massima parte a priori, l'unità individuale dell'uomo sconosciuta, lo spirito di lui non immortale per sè, ma nell'essenza di Dio, la libertà umana o negata, o non diretta da un comando divino, e da una legge morale assolutamente distinta da noi, ed a noi superiore, e i premj e le pene dell'altra vita, o sconosciuti, o non determinati con verità.

Indi provennero ancora molte opinioni speciali erronee, che io non posso annoverare; come la inferiorità essenziale della donna, la schiavitù lecita, leciti la vendetta, il concubinaggio e l'aborto, e così va discorrendo.

In questa età molte sètte, o derivarono in parte da Socrate, o dalle dottrine de' suoi discepoli, e furono del tutto sofistiche e cattive. Al solito le conseguenze d'una sapienza pagana, che non riconosce Dio creatore, son sempre e da per tutto il sensismo, l'idealismo, e lo scetticismo, od anche il misticismo. I cirenaici, ch'ebbero per maestro Aristippo, tennero il piacere presente per unico e sommo bene; ed Egesia ne inferì, che siccome la vita ha pochi piaceri, così è meglio uccidersi. I cinici poi non vollero anch'essi che la felicità, ma come tranquillità dell'animo, la quale non s'ottiene, se non vincendo gli appetiti, e riducendo a poco i nostri desiderj; e ciò dissero virtù; le scuole di Megara, d'Eretria e d'Elide caddero tutte nella sofistica, e nel dubbio universale. Gli epicurei negarono Dio e l'immortalità dell' anima, ed affermarono che unico bene è il piacere, al quale non tien dietro il dolore; i pirronisti negarono la possibilità del sapere; e gli stessi successori di Platone fondarono la nuova accademia, che trasse dall'indagine critica di Platone stesso e di Socrate i motivi del dubbio; e Arcesilao insegnò, che manca ogni criterio di verità anche *per sapere di non saper nulla* (quasichè ciò pure non fosse un affermare qualche cosa); e Carneade opinò, che quando pure la cognizione fosse vera,noi non potremmo accertarcene in alcun modo. Quindi si formarono gli scettici propriamente detti, ed Enesidemo contro il sistema del vero fondò un *sistema* di scetticismo (vedi contraddizione) e negò, come l'Hume, le cause; e i medici detti empirici, come Agrippa e Sesto, dissero, che bisogna stare ai soli fatti singoli dell'esperienza, mancandoci ogni certezza razionale. Ecco ove finì tanto sapere. Da una parte il popolo era ingolfato nelle superstizioni, e dall'altra i

filosofi, o negavano affatto le verità, o ponevano il vero ed il bene ne' sensi.

V e VI. Caduta in basso la Grecia pe' vizi del paganesimo, e per la conquista che fecero di essa i Romani, anche la sua Filosofia non alzò più il capo, e solo rimasero semivive le infinite scuole, che senz'unità nè in sè stesse, nè fra loro, e nemmeno conoscentisi bene l'una con l'altra, seguivano languidamente i principj de' loro vecchi maestri. Ma due nuovi tentativi si misero in opera fuori di Grecia per inalzare daccapo la Filosofia alla universalità ed alla unità; l'uno in Roma, l'altro in Oriente. E qui e là tuttavia la materia e la forma del filosofare vennero principalmente fornite dagli antichi sistemi greci; e la differenza stette solo in ciò, che in Roma le Filosofie greche diverse si vollero accordare e correggere per mezzo del senno pratico latino, e in Oriente si trassero ad unità per via del panteismo orientale. Indi ebbero nascimento la Filosofia grecolatina, e la Filosofia grecorientale. Badisi per altro, che trattandosi delle vicende d'una scienza, il distinguerle esattamente secondo il tempo non riesce; imperocchè quando sorge una nuova Filosofia non si estinguono nè subito nè presto le conseguenze dell'antica, nè due o più Filosofie nuove, segnatamente in luoghi diversi e lontani, aspettano di venire l'una dopo l'altra, ma talora s'intrecciano o del tutto od in parte. Occorre dunque tenere la regola, che si guardi precipuamente alla dipendenza logica, od intrinseca de' sistemi, adattandovi al possibile le distinzioni del tempo; e che rispetto a quella si miri se un sistema abbia il carattere filosofale della totalità, e si renda principio d'un ordine nuovo o rinnovato di concetti, anzichè derivare da un ordine anteriore. Fermato ciò, vien chiara la ragione logica, ed anche in parte cronologica del distinguere la Filosofia grecolatina, e la Filosofia grecorientale dall'anteriori e fra loro. Dalle anteriori, perchè la Filosofia romana fu ecclettica, e molto operò sulle filosofie posteriori, così sulle paga-

ne, come sulla cristiana; e all'incontro le scuole greche rimaste vive, sebbene contemporanee o anche posteriori a Cicerone ed a Seneca, ebbero natura particolare e sofistica, non universale, e conseguitavano, come accennammo, dai difetti delle scuole migliori, o si stavano puramente alle interpetrazione de' loro dottori, come i peripatetici eruditi, Stasea, Cratippo, Xenarco, Niccola Damasceno e Adrasto e Alessandro Afrodisei: la Filosofia grecorientale poi fu ecclettica anch'essa, e produsse, rispetto ai sistemi greci, un modo affatto nuovo di speculare. Si distinguono fra loro, sia nell'intrinseco, sia nel tempo: nell'intrinseco perchè la Filosofia romana accordò e temperò le scuole greche, ma non porse loro un'altra natura; la Filosofia grecorientale all'incontro le snaturò quasi del tutto: nel tempo, perchè sebbene i neoplatonici eruditi, come Didimo, Massimo di Tiro, Alcinoo e Plutarco già preparassero il legame del sapere greco e dell'orientale, pure l'opera fu veramente compiuta da Plotino e dagli Alessandrini nel principio del terzo secolo dell'èra cristiana; quando già il fiore della Filosofia romana era passato.

Si dice da taluno, che i Romani non ebbero *mente filosofica*. Queste parole, come moltissime tra le odierne, non rendono un senso preciso. Vuole affermarsi, che i Romani mancarono d'ingegno atto a filosofare? Ma i giureconsulti romani non porgono argomento contrario? Imperocchè la giurisprudenza, quando non termina in mera ripetizione di leggi positive o d'aforismi, ma svolge dottrine giuridiche, od universali, od anche positive, è veramente una parte della Filosofia; così nella forma, perchè deriva dalle idee generiche del diritto e del dovere, come nella materia, perchè le applica alle azioni umane, che fan subietto proprio della scienza prima. Vuol opinarsi che i Romani ripeterono solo le dottrine de' Greci, e non ebbero alcuna efficacia sulle sorti della Filosofia? Ma chi non sa, quanto valsero sempre sulla Filosofia del diritto, e sulla giurisprudenza d'ogni popolo le dottrine

del gius romano? E chi dirà che i giureconsulti romani furono ripetitori e copiatori? E rispetto a Cicerone, non tenn'egli una nuova via? e non basta prendere in mano i libri di Sant'Agostino e degli scolastici, a chiarirci che il grand' oratore non molto meno potè sulla Filosofia cristiana di quel che vi poterono Platone ed Aristotile? Ma si afferma invece, che nel popolo romano, prima per gli animi volti all'armi ed alle contese intestine, poi per le tirannidi e per le sventure dell'impero, e sempre per abiti ed istituzioni più ordinate all'azione che alla speculazione, non si resero mai tanto comuni e vive e durevoli le scuole filosofiche, quanto in Grecia? E affermasi 'l vero. Non può entrare nel mio disegno, che unicamente risguarda i punti principali della Filosofia, il parlare di Scevola, di Gallo, di Balbo, di Servio Sulpizio, di Ofilio e Alfeno Varo, giureconsulti, i quali recarono nella scienza del giure il fiore della Filosofia storica, *temperandola*, secondo la natura latina, dagli eccessi dello stoicismo, e confermandola alle tradizioni del romano diritto; per modo, che il gran Leibnitz disse, non conoscer lui, chi alla precisione ed evidenza de' geometri meglio s'avvicinasse de' giureconsulti romani. Bensì tengasi fermo questo punto per chi voglia fare una buona storia della nostra scienza; che i giurisperiti di Roma, senza schivare la parte speculativa della Filosofia, si appresero meglio alla parte pratica; la quale nessuno dirà, che non sia pure Filosofia. Tra' Romani seguirono molti le dottrine stoiche, o l'epicuree; ma degli stoici, se ne togliamo i giureconsulti, non diremo che alcuno aprisse una via nuova, imperocchè Seneca stesso non offre mai dottrine affatto sue; e degli epicurei, Lucrezio ripetè anch'egli Epicuro, e oltre a ciò la fu una scuola sofistica. Notisi per altro, che Seneca, in mezzo a'suoi vizj di stile e di concetto, addolcì e corresse molte asprezze della Filosofia stoica, e che soprattutto e' fa di Dio un ente spirituale, sapientissimo, e pieno di vita, il qual abita entro di noi, e nel mondo; all'in-

verso degli altri stoici, che davano a Dio natura corporea ed animale. E Lucrezio stesso, benchè non di rado altrettanto tristo e malvagio nelle sentenze quanto egregio nel poetare, nondimeno *corresse* anch'egli e *temperò* al possibile le dottrine della sua scuola primamente col dare alla natura un che di animato e di divino, molto diverso dall'orrido e nudo materialismo d'Epicuro, secondamente col mettere nell'anima, oltre il calore, l'aria e l'alito, un quarto elemento più nobile e *innominato*, ch'è in certo modo l'anima dell'anima; e finalmente con l'appresentare le teoriche morali epicuree dalla parte sempre più bella, e meno spiacente. Anzi Cicerone indica spesso, allorchè parla di Epicuro e di Metrodoro, che gli epicurei romani del suo tempo non traevano a rigor di logica le conseguenze da' loro principj, ma si studiavano di cansarne la deformità. Insomma la Filosofia grecolatina pur nelle sètte sofistiche mantenne un proprio carattere, cioè il senno pratico, e l'accordo col senso comune. Ma Cicerone poi dee reputarsi un filosofo singolare dagli altri, ed istitutore d'una nuova maniera di filosofare; nella quale con un metodo compositivo tentò di arrivare alla *totalità* della Filosofia, sicchè meritamente egli si pone a capo d'una nuova età della scienza.

Cicerone non va giudicato, parmi, come si suol giudicare a' nostri tempi ogni libro di Filosofia, dal canto cioè della novità; ma con l'ingenua sobrietà del filosofo cristiano, il quale, più che l'invenzione del nuovo, cerca il vero negli scritti, ed anche s'affligge delle invenzioni, le quali contrastano al vero. I sistemi *inventati* son sempre falsi; e il sistema buono, prima è manifestato da Dio all'uomo, poi è raccolto dal filosofo, che lo svolge in perpetuo; e nello svolgimento sta la sola e legittima novità. Il valentuomo latino aborrì dalle teoriche inventate, e volle radunare il certo; ecco il suo merito nella Filosofia. Se non evitò gravi errori, e non iscoperse tutte quelle verità necessarie e possibili a vedersi, come dice San Paolo, anche da' filosofi pagani, parte

fu colpa di lui, parte de' tempi sinistri ne' quali egli visse, e che rovinavano sempre in peggio, così nell'ordine del sapere, come nell'ordine della vita pubblica e privata. Cicerone tentò di ristorare la scienza e la vita, con la Filosofia e con l'opere; e riuscì uomo più compiuto degli altri filosofi, i quali, come Platone ripreso in ciò dall'Arpinate, reputavano che il filosofo non dovesse mescolarsi nei civili negozj. Se il grand' oratore non parve sempre ben chiaro e risoluto ne' suoi disegni, pongasi mente di grazia, che il salvare la repubblica era impresa onesta e gloriosa, ma non possibile, perchè l'attraversavano le passioni degli uomini e le istituzioni invecchiate, sicchè tenere il timone diritto fra tante incertezze era più cosa sovrumana, che umana; ma gli ambiziosi procedevano spediti, perchè tutto avevano dalla sua. Allo stesso modo se una tal quale incertezza di sentenze si fa scorgere nelle dottrine di lui, qual meraviglia; mentre pur la si scorge in Socrate ed in Platone? e tanto più aveva da mostrarsi in quello che in questi, quanto più il gentilesimo scadeva, e molti tentativi di scienza andarono falliti. La Filosofia era veramente una confusione; accademici, che la più nobile scuola dell' antichità volgevano a negare ogni criterio, o solo confessavano una maggiore o minore verosimiglianza d' opinioni, scuole socratiche cadute nell' idealismo, peripatetici irretiti nel senso e nella materia, stoici che davano in eccessi d' ogni sorta, epicurei, che negavano ogni più alta verità ed ogni virtù; ecco presso a poco le condizioni della Filosofia d' allora. Cicerone s' accorse di tanta miseria, e però gli escivano di bocca quelle sentenze dolorose: *quanti sono i cervelli, tanti sono i giudizj*; e, *non v' ha errore, che qualche filosofo non abbia proferito*. Nè però gli cadeva dall' animo la stima della Filosofia, ch' egli levava a cielo, e procacciava di rendere familiare a'Romani; e per fermo, tal fiducia nel sapere conservatasi in uomo non dommatico, e non ignaro della debolezza di tanti sistemi, va tenuta in gran conto nel

giudicare di Cicerone per non confonderlo con gli accademici nuovi, e con gli scettici. La Filosofia non deve bandirsi, pensava egli, imperocchè *tutti siamo tratti da natura al desiderio di conoscere e di sapere* (*De Off.*); ma la scienza non può stare nel diverso e nel mutabile delle opinioni, si in qualche cosa d' identico e d' immutabile. Laonde chi vuol conseguire la sapienza delle cose umane e divine e delle loro cagioni, fa d' uopo da una parte che guardi alla nota dell' unità e della universalità; e dall' altra che rigetti ogni dottrina opposta a quella *nota*, e vada cauto nell' affermare tutto ciò, che sebbene non contrario ad essa, pure non v'apparisce chiaramente fondato, ed ha sempre dell'ipotesi e dell'opinione. Alla totalità della Filosofia occorrono *due punti massimi*, il *giudizio, o criterio del vero*, e *il fine de' beni*, cioè il bene ultimo (Lucull. 9.), e tanto nell' uno quanto nell' altro quesito fa d' uopo tenere per accertato ciò solo, ch' abbia il carattere d' universale. E dove si può trovare questa nota d' universalità? Nei giudizj che ci vengono dettati dalla ragionevole nostra natura; imperocchè, come il diverso sta nelle opinioni finte dagli uomini, l' identico sta in ciò ch' è spontaneo, e non inventato. Or dunque poichè la natura è comune a tutti, conséguita, che il segno della universalità si manifesti nei giudizj del senso comune, nelle dottrine più antiche, perchè più immuni dall' arbitrio, e in quelle sentenze, ove i filosofi vanno d' accordo. Chi sia pratico di Cicerone non dirà che io gli attribuisco una mia opinione. Di fatto egli adopera spesso, e in ispecie contro gli epicurei, l' argomento del senso comune. E qual ragione arreca? In ogni materia il consenso delle genti va reputato *una legge di natura: Omni in re consensio omnium gentium lex naturæ putanda est* (Tusc.). Ed egli usa non meno frequentemente dell' autorità degli antichi. Per qual ragione? I commenti delle opinioni cancella il tempo, ma conferma i *giudizj della natura; Opinionum enim commenta delet dies, naturæ iudicia confirmat* (*De Nat. Deor.*). E rispet-

to al consenso de' filosofi, sappiamo, come Cicerone spesso faccia vedere, che Aristotile, Platone e gli stoici più differiscono nelle parole che nella sostanza; per esempio allorchè gli stoici negavano il nome di bene ad ogni altra cosa che non fosse la virtù, e tuttavia molte cose chiamavano gioconde od aggradevoli (λῆπτον). Ho notato altrove le somme difficoltà che s'opponevano a' Pagani nell' uso di questi criterj per la mancanza della Rivelazione, ch' è schietta e precisa universalità del vero; ed anzi Cicerone pur sentiva il bisogno d' un' autorità divina, imperocchè quando cita gli antichi, arreca la ragione ch'essi più s' avvicinavano alle divine origini (Tusc.). Il metodo compositivo di Cicerone non fu dunque un ecclettismo a caso, e senza propria attività d' ordinamento scientifico, ma ebbe a criterio primo i giudizj spontanei della natura. Nel che poi Cicerone andò in compagnia di Socrate, di Platone, d' Aristotile, e degli stoici, ma si tenne più temperato nel passare all' invenzione di qualche sistema; e ciò fece deliberatamente, come si vede da un capo all'altro de' suoi libri. Diremo ciò un difetto, o una maniera nuova e sobria di filosofare, e molto simile a quella cristiana? Indi si chiariscono la parte critica o negativa, e la parte dommatica o positiva della Filosofia di Cicerone; imperocchè egli ebbe queste due parti. Com' abbiamo avverato nell' esame della Filosofia pagana, il vizio de' maggiori filosofi antichi non istava già nel negare Dio, il mondo e l' uomo, o nel cercare altrove che in Dio la causa, la ragione ed il fine universale; ma si consisteva ne'loro sistemi, allorchè venivano essi a determinare queste verità. Or bene, Cicerone tien ferma la verità di quelle grandi attinenze dell' uomo, del mondo e di Dio; ma quando poi scende a definirle, allora e' mostra con gli accademici le dubitazioni che resistono ai vari sistemi de' filosofi, e si trattiene, per lo più, dal cercare di suo migliori sentenze, o se le mette innanzi, e' lo fa con molta esitazione; e si dà il nome d' opinante; *magnus opinator*. E perchè ciò?

Perchè i naturali giudizj, e il consenso de' popoli, e quello de' filosofi, mancando la Rivelazione, gli davano un qualche lume in genere, ma non l'assistevano nel ben diffinire le massime verità, che allora erano problemi, ed oggi son teoremi; e dall'altro canto del suo privato giudizio dubitava egli non poco, esperto com' era della fallacia di tanti sistemi. Ecco il perchè, se discorresi in genere della esistenza, sapienza e potenza di Dio, della contingenza del mondo, della nobiltà dell' uomo, della distinzione dell' anima dal corpo, della legge naturale eterna, della virtù, de'nostri doveri, e segnatamente dell' umana libertà (pur negata in sostanza da' platonici), Cicerone non mostra mai nessun dubbio, ed è perspicuo ne' concetti, e nobile e fecondo nel dettato, e combatte gli epicurei acremente; ma quando poi scendesi ai particolari sulla natura di Dio, e sulle attinenze di lui col mondo, egli si confessa incerto, e dichiara, che non dà i proprj giudizj per veri, ma solo per verosimili. Non è dunque giusto il dire che Cicerone fosse accademico affatto nella logica e nella metafisica, e stoico nella morale: egli propone la verosimiglianza accademica dove i sistemi entrano nello stabilire i quesiti speciali, è dommatico e sicuro di sè ne' véri universali, e nemmeno è stoico del tutto nella morale, imperocchè protesta negli *Officj* di non seguir nessuno servilmente, e spesso combatte gli stoici, quando essi vanno agli estremi, o tenta di accordarli con gli altri, e col criterio de' naturali giudizj, cardine della filosofia di Cicerone. Del suo metodo porge chiarissimo esempio il libro *De natura deorum.* Ivi disputano insieme un epicureo, uno stoico ed un accademico. Lo stoico combatte l' epicureo, l' accademico lo stoico. L'accademico nega forse la divinità? No; anzi afferma che dalla Filosofia vuol escludersi ogni errore che sia contrario agli Dei, imperocchè si hanno sempre da dire cose degne di loro; intorno a' quali, aggiunge l'accademico, ho pur io *quel ch' io ne pensi, ma non come te.* Confuta il Dio animale degli

stoici; e termina col dire: Queste cose io parlava, non perchè voglia negare la natura divina, ma per mostrare quant'ella sia oscura, e piena d'intrigate difficoltà. Cicerone poi, che si tiene da parte nel dialogo, conclude: che la disputa di Cotta stoico contro Vellejo epicureo gli sembra *più vera*, ma quella di Balbo accademico contro lo stoico, più *verosimile*. Dunque, finchè trattavasi di stabilire contro Epicuro l'esistenza di Dio, Cicerone non dubitava della verità; ma quando si veniva a fissare che sia la natura divina, Cicerone non aveva altro che verosimiglianze. Ebbene, non era questo appunto il misero stato de' Pagani, dotti e indotti? E non è sapienza in Cicerone d'averlo riconosciuto? Però egli non dubitò mai d'una legge naturale superiore alle leggi positive; nel conformarsi alla quale consiste la virtù, ch'è bella e lodevole di per sè, e non per l'utile che ne possa venire, quantunque nel praticarla si trovi poi finalmente l'utile certo ed universale. Quella legge, *secondo la sentenza dei sapienti*, non fu inventata dagli uomini, ma è una sapienza eterna che regge il mondo (*De Leg.*, II., 4). Quella legge medesima è la retta ragione del comandare e del proibire, e chi la ignora è ingiusto, tanto ch'ella sia scritta, quanto che no. Tolta la legge di natura, vien tolta ogni virtù, ed ogni autorità anche alle leggi civili. Le virtù, di fatto, nascono da ciò, *che noi per natura siamo propensi ad amare gli uomini; e questo è il fondamento del giure.* Anzi, tolta via la legge di natura, non solo s'annienta *l'ossequio* verso gli uomini, ma altresì ogni religione; la quale non dev'essere conservata *per timore*, *ma pel congiungimento ch'è tra l'uomo e Dio.* Di qui rileviamo e da molti altri luoghi, come s'appongano coloro, che mettono Cicerone fra gli *utilitari socialisti;* quasichè egli dimentichi l'intrinseca autorità del giusto, e gli obblighi religiosi. Insomma Cicerone nella Fisica tenne quelle dottrine intorno alla causa prima ed all'uomo, che più chiaramente vengono fornite dal senso comune, e dai giudizj naturali; nella dialettica, moveva da essi, e però ado-

perava le verità universali di Platone, conformi appunto a quei giudizj, ed univa, come vuol farsi, il metodo induttivo di lui al deduttivo d'Aristotile; nella Morale appigliavasi agli stoici, appunto perch'essi la derivavano dalle *prenozioni* naturali, ma li correggeva negli eccessi, ed a correggerli adoperava il senso comune, e il confronto con gli altri filosofi. Non avvi in tutto ciò molta unità e universalità sì rispetto alla materia, e sì alla forma del filosofare? Dalla temperanza poi ne'giudizj derivarono in lui la chiarezza e precisione de'concetti, le quali mancano spesso, per confessione di tutti, in Platone ed in Aristotile; e il metodo non arido alla peripatetica, e non troppo analitico alla socratica; e lo stile filosofico, tanto semplice ed ornato insieme, ch'è veramente una meraviglia. Nè con questo io metto Cicerone al di sopra de'Greci: no no, egli imparava da essi; ma sì affermo ch'egli ebbe pregj suoi proprj, e grandissimi. Il modo tenuto nell'esporre il nòcciolo della filosofia di Cicerone, già fa vedere le virtù e i difetti di quella, e però non mi ci fermo di più. Noterò soltanto, che i limiti sì stretti della parte ontologica nelle dottrine di Cicerone, dánno sicuro indizio del sempre maggiore ecclissamento d'ogni verità nel Gentilesimo.

In un'altra parte dell'impero, la mescolanza de' Greci con gli uomini d'Oriente produsse la filosofia grecorientale; che non moderò le speculazioni greche, come fece la romana, sì le recò agli eccessi e le snaturò. La scienza orientale dava nel misticismo, e nel panteismo; la greca avea ben poco del mistico, perchè vi s'opponeva l'osservazione socratica, e la dualità di Dio e del mondo. La scuola d'Alessandria volle comporre le diverse scuole greche tra loro, e queste, segnatamente la platonica, con le dottrine orientali. Già, come fu accennato, i neoplatonici venivan preparando questa trasformazione della Filosofia, e non solo i neoplatonici, ma i neopitagorici sórti in Oriente, e datisi con Quinto Sesto e con Apollonio Tianeo alle tradizioni di Pitagora, le quali molto si assomiglia-

vano alla natura orientale. Tra' primi, Filone Ebreo moltissimo conferì a spianare il nuovo cammino; ed è notevole ch'egli volendo accoppiare Platone e Mosè, cadde nell'emanatismo; imperocchè da Dio, secondo lui, emana il *logos*, o il verbo, il quale n'è l'immagine, ed è tipo universale, che contiene tutti i tipi, e indi emanano le intelligenze giù giù per gradi fino all'umana, e indi ancora tutte le cose. Fors'anche influirono nella filosofia alessandrina le dottrine panteistiche della Kabbala, imperocchè quelle si sparsero tra gli Ebrei, e per loro tra gli Orientali, avanti 'l primo secolo dell'Era Cristiana (Frank); tanto più, che oltre l'emanatismo, riscontriamo in esse le teoriche su' numeri e sulle parole, a mo' dei Cinesi e degl'Indiani, riprodotte poi dagli alessandrini. Comunque siasi, questi ridussero veramente in corpo di dottrina l'accoppiamento de' sistemi; benchè l'efficacia sull'età posteriori della filosofia eterodossa movesse del certo da tutte insieme le accennate sètte grecorientali. Nè giova dimenticare d'ora innanzi, che i sistemi eterodossi si rinnovano e si spengono mentre il Cristianesimo già esiste e si dilata sulla terra; sicchè gli alessandrini stessi, anche pel fine di combatterlo, ne furono in qualche guisa informati. Non parlerò d'Ammonio Sacca, fondatore della scuola d'Alessandria, ma poco noto rispetto alle dottrine. Plotino aveva da un lato le intuizioni orientali, ed il panteismo, dall'altro lato la dialettica e la fisica de' Greci, e in mezzo a questi termini la tradizione pitagorica, quasi passaggio dall'uno all'altro. Egli si studiò nel trovare un punto d'unione fra' due estremi, affinchè la scienza comprendesse in universale unità i concetti dell'accademia e del peripato e quella sapienza che i *figliuoli d'oriente*, come dice il Zohar della Kabbala, *possiedono dopo i primi giorni.* Quel punto gli parve l'*estasi*, cioè la visione sovrarrazionale di Dio. Laonde, benchè non possa negarsi agli alessandrini il tentativo di porgere alla scienza il carattere della unità e della universalità, tuttavia la soluzione del problema venne cercata

da essi nel misticismo, e però fuori della scienza razionale, o della Filosofia. Inoltre il misticismo che dà per possibile quaggiù una scienza sovrammondana, e pone in essa il vero, reca con sè lo scetticismo, o almeno il dispregio della scienza mondana; e quindi le dottrine socratiche fondate sull'osservazione e sulla fiducia d'una scienza razionale, non potevano naturalmente intrecciarsi con le intuizioni orientali; e la filosofia d'Alessandria dovè prendere aspetto d'un ecclettismo cucito a pezzi, di natura e colore contrarj. Per tal modo, se Cicerone potè comporre insieme le dottrine greche, perch'egli mosse dalla spontaneità della razionale natura, la quale è fonte comune d'ogni vera dottrina, gli alessandrini non valsero a ciò, perchè si rifuggirono nel misticismo, che travalica la natura e termina in sogni. Avvi di più, se Cicerone non trovò nessuna nuova verità, quanto al soggetto della Filosofia, insegnò per altro un metodo non conosciuto da' Pagani, e che poteva riuscire utilissimo se i tempi fossero stati opportuni; quello cioè di astenersi dalle opinioni ipotetiche, quando mancavano dati sicuri per iscioglìere le questioni. Gli alessandrini invece, non solo ripeterono il già detto dagli altri, ma recarono altresì le ipotesi greche, già molto singolari, al colmo delle ipotesi orientali, senz'avere la nativa grazia o magnificenza dell'une e dell'altre; per lo che le speculazioni d'Alessandria non fruttarono nessun bene alla scienza, e si ridussero al nulla. Dunque la detta scuola, benchè migliore delle sètte sofistiche, le quali vennero fuori a sciami nel fine dell'altra età, vuol considerarsi qual nuovo scadimento della filosofia pagana. Comunque siasi, ecco la maniera della tentata conciliazione. Si distinsero due procedimenti di scienza, l'uno che va fin a Dio, l'altro che passa in Dio. Questo secondo dà la scienza vera e suprema. Nel primo si prendono le norme da Platone e da Aristotile, i quali fino ad un certo punto vanno d'accordo, cioè cominciasi da' particolari e si ascende agli universali astratti con l'induzione, e s'adopera

il sillogismo ritornando da questi a quelli. Ma Platone va più oltre, cioè agli universali divini, e questi pure si ammettono dagli alessandrini, come dati dalla reminiscenza. Platone non esce da essi; ma bisogna uscirne, per correre a Dio, e ciò s'ottiene per mezzo dell' estasi; la quale ci mette in possesso della scienza. La metafisica pertanto cade sulla scienza, su Dio, sul mondo; la scienza si chiarisce con l' estasi, Dio con la Trinità d'emanazioni, il mondo con una successione d' emanazioni inferiori sino all'ultimo grado dell'essere (Simon). Gli Alessandrini adunque fecero dare in peggio la filosofia pagana anche per via dell' emanatismo, ch'è la forma più rozza e più fantastica del panteismo orientale. Plotino afferma, che Dio produce non i soli fenomeni, nè il solo moto, sì ancora la sostanza dell'essere; ma per via di *generazione*, dacchè natura del perfetto sia di generare. Ch'è Dio, primo principio? L'induzione eterodossa che confonde le astrazioni con la realtà, menava gli eleatici, e tutti gl' idealisti orientali, al concetto dell' Uno astratto, dell'essere ideale, dell' idea più astratta o indefinita, e si stabiliva in essa il principio del tutto. Ma poichè nell'idea, in quanto essa è, pur si ravvisa l'essere, l'eccesso dell'astrarre conduce ad una maggiore astrazione, a concepire cioè l'idea prima come un *non essere*, che pur è fonte d'ogni esistenza. Di tale stranezza logica vedesi esempio ne' buddisti, in qualche frammento degli eleatici, nei kabbalisti, e finalmente nell' Hegel. Gli alessandrini immaginarono Iddio precisamente a questo modo. L'Uno astrattissimo, secondo Plotino, genera l'intelligenza, l'intelligenza genera l'anima del mondo, o il demiurgo; e il demiurgo poi genera la serie degli enti sino all'infimo grado ch'è la materia prima. Quindi la scala delle cose da noi a Dio, è un ordine di démoni, di Dei, d'ipostasi divine; il quale rende possibile la comunicazione nostra con Dio, in quanto comunichiamo con le intelligenze mediane; e ciò si fa con la teurgia, o magia. Unica dunque è l'anima che vive in tutte l'anime, com' unica è l' anima, che

avviva tutto il corpo; e siccome il mondo è l'ordine compiuto dell'emanazioni divine, così è l'unico possibile ed è perfetto; e siccome Dio ha per necessaria natura d'emanare, così nel creare è libero non da necessità, ma solo da coazione: e come noi siamo nell'essenza dell'anima universale, e l'anima è nell'essenza divina, così noi manchiamo di libertà. Porfirio stette quasi del tutto a Plotino, ma introdusse nelle dottrine di lui quella degli Dei malefici, la quale non discende da tal filosofia, ma sembra accattata da' sistemi orientali per ispiegare i demóni della teologia cristiana. Giamblico poi tolse al filosofare alessandrino ogni natura scientifica, poichè negando l'estasi, ridusse la scienza ad infiniti precetti d'arte magica. Dopo Giamblico la scuola venne dispersa dagl'imperatori cristiani; ma Giuliano l'apostata la richiamò, ed ella rifiorì nella scuola d'Atene dopo la fine del secolo quarto, segnatamente per opera di Proclo, il quale messosi in quella mala via, non seppe far altro col suo vivissimo ingegno, che inventare una moltitudine di triadi emanate le une dall'altre, che riescono quanto mai tenebrose a capirsi, perchè affatto arbitrarie. Giova notare, che nella serie degli alessandrini le dottrine logiche, e in parte le metafisiche, s'andarono sempre più facendo aristoteliche; e il fatto spiegasi, parmi, con due ragioni: prima, che l'altezza delle dottrine platoniche molto differisce dalle nebbie del misticismo; seconda, che il misticismo disusando gli animi dalle vere e profonde contemplazioni, meglio della dialettica di Platone s'affaceva una logica, che come quella d'Aristotile, potesse stare divisa da principj metafisici, perchè derivata soltanto dall'osservazione degli atti della ragione. E indi pure s'esplica in parte la durata della logica del Peripato anche nei tempi più rozzi del medio evo. Ma quel fatto medesimo insegna quanto sempre più vi fosse di scucito e di disordinato nella filosofia grecorientale. Porfirio che fece l'*Isagoge*, già più aveva dell'aristotelico, che del platonico, e al Peripato si tennero vie maggiormente Massimo maestro di

Giuliano, Proclo, e Damascio. E nel sesto secolo poi i commentatori Temistio, Siriano, David Armeno, Simplicio, e Giovanni Filopone, son quasi del tutto peripatetici. La scuola d'Atene si sciolse per un decreto di Giustiniano.

Negli alessandrini hanno due tendenze opposte, l'una di combattere il Cristianesimo fieramente, l'altra d'imitarlo, e di spiegarlo alla pagana. Quanto alle imitazioni, essi presero ad esempio l'idea dell'infinito secondo la mente dei Cristiani; all'incontro degli altri filosofi, i quali, se n'eccettui i cenni oscuri e non esatti di Melisso eleatico da Samo, aveano sempre tolto l'infinito per indefinito. Ma queste imitazioni non tornavano bene al dosso dei filosofi pagani, perchè la *Unità* prima era per loro veramente indefinita. Quanto all'avversione degli alessandrini contro il Cristianesimo la si spiega facilmente con la guerra dell'errore contro la verità, del male contro il bene, ossia dell'orgoglio umano contro Dio. Alla superbia de'Pagani d'ogni tempo due cose repugnano soprattutto nel Cristianesimo; la prima si è il domma di creazione, imperocchè la ragione umana invanita di sè stessa, o nega volentieri Dio che le sta tanto di sopra, o s'identifica anche più volentieri con esso; la seconda, che la sapienza cristiana, mentre accoglie per sua ogni verità, non fa mai pace con l'errore, e questa sapiente e vereconda separazione offende i gonfi di sè, che vogliono insegnare a tutto il mondo. Possono trovarsi delle cagioni secondarie, ma nessuna porge il filo per ispiegare la nascita delle sètte, e la loro nimicizia con la Chiesa, se non iscendiamo a scandagliare il cuore dell'uomo, perchè la rettitudine cammina al vero, e l'errore ostinato germina da corruzione. Fin d'allora sorse la battaglia perenne della scienza pagana contro la scienza cristiana, dell'arte pagana contro l'arte cristiana, della vita pagana contro la vita cristiana; perchè nel Gentilesimo vi fu del vero, del bello e del buono, e il Cristianesimo li prende, perchè Dio è ogni verità, ogni bellezza e ogni bontà; ma il senso contro l'intelletto, l'intel-

letto contro la Fede, l' intelletto contro sè stesso, ciò non può entrare nella scienza cristiana; nè può mettersi dentro all' arte cristiana il mito pagano ch' è menzogna ed errore, e la sensualità, e l' ammirazione della forza e dell' astuzia; nè può cacciarsi nella vita cristiana privata e pubblica il disprezio de' poveri e dei deboli, la potenza dello stato contro la giustizia, i re indiati, i diritti senza doveri così ne' piccoli come ne' grandi, la vendetta, la voluttà, od una virtù senza Dio e che basti a sè stessa. Tutto ciò, quando apparisce in mezzo di noi, è Gentilesimo che ributta i suoi polloni, è pagano, e non cristiano. Ecco il perchè sin d' allora Giuliano l' Apostata prepose Platone a Gesù Cristo, Omero ai Profeti, e le conquiste sanguinose di Roma a quella pacifica dell' Evangelo. E sì che Gesù Cristo non esclude le verità dette da Platone, perchè il Verbo di Dio illumina ogni uomo; e sì che i Profeti non rigettano il bello d' Omero perchè il bello vien dall' arte ch' imita la bella natura, e la natura è figliuola di Dio; e sì che l' Evangelo non distrugge la vera grandezza degli Stati, perchè ogni vera grandezza s' edifica sulla virtù, e ogni virtù procede dalla legge che comanda l' amore di Dio e del prossimo a tutti ed in tutto. E subito in quei tempi si manifestarono i danni, che vengono recati dalla scienza eterodossa alla religione, se i Cristiani si mettono a filosofare ne' modi del Gentilesimo, imperocchè quasi tutti gli eretici d' allora, cioè gli gnostici, i manichei, gli ariani, i sabelliani e va discorrendo, o professarono il panteismo, o ne furono intinti; e l' applicarono a' dommi rivelati, tentando con esso di spiegarli, lo che s' imita oggidì.

VII. Nello stesso tempo, ossia nel settimo secolo, in cui gli ultimi alessandrini della scuola d' Atene si davano in tutto ad Aristotile, provandosi di conferirlo ed amicarlo possibilmente con Platone, ciò facevasi ancora con molto valore in Italia, e segnatamente da Cassiodoro e da Boezio; e questi recò nel suo libro delle *Consolazioni* quella armonia

tra le speculazioni metafisiche e gli affetti, tra il filosofare severo e l' ardore del poetare, la quale palesa sempre una freschezza ed una gioventù d' ingegno, ignote per fermo agli altri filosofi di quell' età. Cassiodoro inoltre, tre secoli prima delle scuole istituite da Carlo Magno, ottenne da Teodorico ch' egli istituisse delle scuole in Italia. Dall'uso della logica d'Aristotile nacquero la Teologia e la Filosofia scolastica; e però non fa meraviglia, se i primordj della scolastica non sieno bene determinati; imperocchè vedemmo che dall' ultimo avviamento del filosofare alessandrino si propagò giù giù nel medio evo l' amore del Peripato. Indi noi Italiani possiamo cominciare la storia della scolastica da Boezio e dalle scuole di Cassiodoro, il quale anzi scrisse il libro *De septem disciplinis*, come apparecchio allo studio della Santa Scrittura. In Irlanda e nell' Inghilterra poi la scolastica si può dire già sôrta fino dal settimo secolo col Beda, dal quale in fatti prese moltissimo Alcuino. Taluno rammenta come fondatore sì della Filosofia e sì della Teologia scolastica San Giovanni Damasceno, il quale invero nell' ottavo secolo compose un compendio di Teologia col titolo: *De fide orthodoxa*; e adoperò in essa la Filosofia d' Aristotile e particolarmente la logica. La verità dunque sembra pur questa: che la scolastica venne preparandosi da' tempi degli ultimi alessandrini e degli ultimi ecclettici italiani in poi; ma crebbe più vigorosa e generale nell' impero di Carlo Magno. Ciò era necessario a spiegare le cause di questa età della Filosofia; ed in ispecie della Filosofia orientaleuropea eterodossa, la quale sotto aspetti diversi durò fino al Cartesio. In ogni tempo dell' èra volgare due sono le cause principali del risorgere d' una Filosofia pagana; una intrinseca e l' altra estrinseca; l' intrinseca sta nelle passioni dell' uomo, le quali come dettero nascimento alla Paganía, così la rinnovano nella Cristianità; l'estrinseca è posta nelle tradizioni della Filosofia pagana propriamente detta, che attira, meglio della semplice Filosofia cristiana, gli

animi superbi o sensuali. Ne'principj del medio evo non mancarono (e non mancano mai) la superbia e la sensualità, le quali anzi furono accesissime, perchè l'ignoranza e la barbarie le fomenta e non le distrugge; nè furono scarse, fatta ragione de' tempi, le tradizioni degli errori pagani, imperocchè il libro apocrifo attribuito a Dionigi Areopagita, e scritto, come variamente credesi, nel terzo, o nel quarto, o nel sesto secolo dopo Gesù Cristo, introduceva ne' dommi cristiani le dottrine platoniche dell'idee separate (D. Thoma, S. T. Pars. 4, qu. 84 a 5.) e quelle orientali dell'emanazione. Si ebbero dagli scolastici antichi 'l Timeo ed il Fedone, e il Commentario di Calcidio sul Timeo; e Calcidio insegna la teorica delle idee divise da Dio. Si possedettero ancora il *Commentario sul sogno di Scipione*, e i *Saturnali* dell'ecclettico Macrobio, il quale rese note agli scolastici le opinioni degli antichi; e si diffuse poi anche la lettura dell'*Isagoge* di Porfirio tradotta da Boezio, nella qual è proposta la tesi platonica e peripatetica, se i generi e le specie sieno sussistenti, o meri concetti, se abbiano corpo, o no, se esistano negli oggetti, o ne sieno distinti, la qual tesi per certo s'innesta alle dottrine panteistiche, e dètte origine alle sètte de' reali, de' nominali e de' concettuali. La causa poi che più d'ogni altra generò dottrine eterodosse nel Cristianesimo, si ha da reputare che fosse la Filosofia araba; la quale nata in Oriente con Alkendi nel nono secolo, si propagò fra noi nel secolo decimoterzo per opera singolarmente (si badi a questo) degli Ebrei spagnuoli, istituiti nella scuola di Moisè Maimonide. Or bene, la Filosofia degli arabi è una sètta grecorientale, che poi si sparse in Occidente; imperocchè gli arabi lessero nelle traduzioni siriache d'Aristotile, e ne mescolarono le dottrine a quelle degli alessandrini, e all' altre de' sofi indiani naturate in Persia, ove gli arabi le appresero a tempo de' conquistatori abassidi. Inoltre vennero alle mani di tutti i libri *De Causis*, e dell'apogrifica teologia d'Aristotile, i quali son

d'origine oscura, ma che certo contengono l'emanatismo orientale, e par notino il passaggio della scuola alessandrina a quella degli arabi (Renan, Hauréau). Insomma la Filosofia eterodossa di questa età, cioè dagli ultimi alessandrini al Cartesio, può chiamarsi con verità e con un solo nome, Filosofia orientaleuropea, imperocchè la sua natura si sostanzia nel confondere le dottrine greche con le orientali e nel divenir poi la falsa scolastica, che si propagò per l'Europa e quindi si trasformò in un platonismo alessandrino rinnovato, e all'ultimo in un panteismo che presumeva d'essere nuovo e cristiano, ma invece era vecchio e pagano. Nei diversi aspetti di queste filosofie eterodosse avverasi sempre il combattimento della ragione contro Dio per mezzo del panteismo e del razionalismo, del senso contro la ragione per mezzo del sensismo e del materialismo, della ragione contro sè stessa per mezzo dello scetticismo e del misticismo.

Già fino dal nono secolo Scoto Erigena si provò a dare un compiuto sistema di emanazione a mo' dei neoplatonici e degli gnostici nel suo libro *De divisione naturæ ;* in cui distingue quattro forme della natura: cioè la natura che crea e non è creata, o Dio, la natura che è creata e crea, o il Verbo o ragione, la natura ch'è creata e non crea, cioè il mondo sensibile, la natura che non è creata nè crea, cioè l'identità finale di Dio e del mondo. Però l'Erigena, a guisa di Platone nel Timeo, stimava il mondo un grande animale. L'opera suddetta fu solennemente condannata dalla Chiesa. E presto nacquero le due sètte de' reali e de' nominali, il cui divario consiste in quel medesimo che corre tra chi ammette un'unica sostanza eterna, e chi fermo al senso, nega ogni universalità di relazioni, e d'idee. Tornerò su questa materia quando parlerò del realismo ortodosso. Laonde Guglielmo di Champeaux, per esempio, diceva, ogni differenza esser accidentale, e il soggetto reale comune delle differenze essere la specie, e delle specie il genere; proposizione condannata dalla

Chiesa. Pongasi mente, che il realismo si produce dalla induzione pagana, che confonde l' astratto col reale. Ma Roscellino al contrario teneva, che gli universali non avessero alcuna entità nemmeno nell' intelletto, e si risolvessero in meri vocaboli. Che tal fosse veramente la sua dottrina, rinnovata da' sensisti moderni, ce ne assicurano Ottone di Freissingen, Sant' Anselmo, Giovanni di Salesbury ed Abelardo, il quale combattè i reali ed i nominali; nè so come possa negar fede l' Hauréau a tali testimonianze. Anche Roscellino fu condannato, dopochè l' ebbe convinto d' errore il nostro grande e amabile Sant' Anselmo d' Aosta. Abelardo poi fu capo de' concettuali; che s' apponevano impugnando la realtà delle specie e de' generi com' essenze reali comuni alle cose, e affermando con Aristotile, che quelli non sono una sostanza, ma rappresentano il modo reale dell' esistenza: costoro per altro stavano in opposizione col vero, quando negavano gli universali *ante rem*, esistenti nell' intelletto divino; e quindi perduta la nozione d' un esemplare comune, veniva loro a mancare il concetto delle relazioni, sicchè poi que' sofisti cadevano in gravi errori, allorchè ponevansi a cercare le intime e personali relazioni dell' essenza di Dio. In fondo l' errore de' concettuali è il razionalismo, perchè gli universali divini si hanno per nulla in quanto son superiori alla forma umana della ragione; e indi nacquero gli errori d' Abelardo sulla Trinità, de' quali e' venne ripreso da San Bernardo, e condannato dalla Chiesa. Nel razionalismo d' Abelardo s' acchiude il germe del metodo inquisitivo o critico de' Pagani antichi e odierni, come apparisce dal libro di lui intitolato *Sic et non*; benchè in cuore egli si conservasse cattolico. Soffermandoci un poco, pensiamo come la Chiesa riprovò i reali, i nominali e i concettuali; di che gli eterodossi dánno in escandescenze, e gridano alla tirannia. Ma noi non lasciandoci smuovere dal retto per le grida di costoro, consideriamo: primo, che gli errori contrarj alla ragione offesero anco la Fede; secondo, che la Chiesa dan-

nando l'eresie confermò la scienza stessa razionale nella strada del vero. Il realismo falso negava la creazione, e però i fondamenti, non solo della Filosofia, ma sì ancora della Teologia; e fino dal sesto secolo i semipelagiani, benchè confessassero la necessità della grazia per compiere le buone opere nell'ordine della salute, negavano la necessità della grazia per cominciarle; e tali errori per fermo derivano sempre da una confusione del sovrannaturale col naturale. Dal nominalismo, e dal sensismo che gli dava origine, nacque l'eresia del Bérenger intorno al Sacramento eucaristico; imperocchè, se uno crede soltanto al tatto ed alla vista, giudica vana, come il Locke, ogni sostanza, e ogni distinzione dagli accidenti, e ogni modo arcano d'esistere. E così da' nominali come da' concettuali pullularono l'eresie sulla Trinità; imperocchè non può credere ad essa chi tutto vuol misurare con la nostra misura.

Gli arabi poi nocquero sovrammodo alla Filosofia cristiana. Come gli alessandrini per unire il panteismo orientale alla Filosofia greca, si servirono per tragitto dell' *idee divine* di Platone, sopra le quali ponevan l'estasi, così gli arabi, e gli ultimi commentatori adoperarono al medesimo scopo l'*intelletto agente* d'Aristotile. Già sappiamo che Aristotile insegna; l'intelletto attivo venire all'uomo dal di fuori, e ch'è divino e incorruttibile. Gli arabi, e i commentatori Alessandro Afrodiseo, Temistio e Filopone ne trassero la conseguenza ben chiara, che l'intelletto attivo è comune a tutti gli uomini, come sole degl'intelletti passivi, e ch'è sostanzialmente unico. Su questo punto edificarono gli arabi 'l loro sistema. Dio è l'essere indeterminato, ed uno; egli genera l'intelligenza (è l'intelletto attivo comune), la qual è prima forma od atto dell'universo, e da essa si generano molti ordini d'intelligenze fino all'uomo. L'intelligenza poi crea le cose, non dal nulla, ma traendo in atto la forza latente, ch'è nella materia eterna, e da sè indeterminata. Laonde Dio non è libero, ma crea

di necessità; la ragione umana non è personale; e tutto il possibile o fu, od è, o sarà. La malizia di tali dottrine ci dice il perchè San Tommaso tante e poi tante volte tornasse a confutare Averroe intorno all'intelletto comune attivo. Quindi scoppiarono qua e là nelle scuole cristiane le sètte del panteismo; e Almerico del Bene, condannato da Innocenzo terzo, fingendo una serie d'emanazioni, insegnò che tutte le cose son create e creano finchè Dio non le ripiglia tutte in sè, e le ritorna nell'unità dell'essenza universale; e David di Dinant fece la distinzione di tre primi indivisibili; la materia, che costituisce tutti i corpi; la mente, che contiene tutte l'anime; e la sostanza eterna comune, ch'è Dio: e tutti e tre questi primi principj, secondo David, formano un solo. E taluno della scuola francescana prese gli errori della filosofia araba, i quali vennero notati per contrarj alla fede da un concilio del 1277. Il moto contrario al realismo venne di nuovo da' nominali, e da'concettuali, e principalmente dall'Occam, discepolo di Duns Scoto, nei principj del secolo decimoquarto. Nelle dottrine di lui ha un vizio fondamentale, quello cioè comune a tutti gli eterodossi, ma più esplicito forse nell'Occam che negli altri scolastici fuorviati di quel tempo, vo' dire la critica assoluta d'ogni dottrina anteriore, e il proposito di *nulla tenere per vero* senza esame, e l'indipendenza da ogni autorità. Così egli veniva insegnando al Cartesio, e ad ogni filosofo critico, che per imparare la scienza bisogna prima chiudersi nell'eremo dell'anima propria, fuor d'ogni società divina ed umana. Le conseguenze pratiche di tal filosofia (notisi bene), furono sin da quel tempo un'opposizione tenace e fiera dell'Occam frate contro il Papa in pro' dei Re, dalla quale traggono gli eterodossi la conclusione che quella filosofia stradava gli animi al meglio, perch'essi chiamano il *meglio* la *riforma* di Martino Lutero, e il dubbio del Cartesio; e gli ortodossi cavano l'altra conclusione, che quella filosofia preparava la più terribile sventura dell'Europa. Raccoltosi

l' Occam in sè medesimo, cominciava al solito dalla questione ontologica e logica degli universali, e non solo negava gli universali *in re*, del che non dovrebb'essere ripreso anzi lodato, ma rigettava eziandio la stessa *specie intelligibile*, ossia l' idea universale, ch' esiste nell' animo qual mezzo di cognizione. *Ad habendam*, diceva egli, *cognitionem intuitivam, quæ est prima cognitio intellectus, non oportet ponere speciem intelligibilem, aut aliquid præter intellectum et rem cognitam.* Questa teorica lodata dall' Hauréau, viene in sostanza a negare l' antica e perpetua dottrina, che il reale distinto dall' intelletto fa d' uopo per essere inteso che divenga, rispetto a noi, un che intellettuale, ossia un concetto, il quale è mezzo alla *reale attinenza* tra la mente e la cosa. E poichè tal opinione è contraddittoria in sè stessa, il Biel contraddiceva le dottrine del suo maestro, insegnando: *Conceptus mentis.... singularium est naturalis similitudo, non in existendo, sed in repræsentando.* (In 1, *Sent. dist.*, 2. qu., 8; c. 28. Hauréau). E sta bene, i filosofi cristiani pongono appunto la specie o l' idea come naturale similitudine, non di comune realtà, ma di rappresentazione intellettiva, che pur ha il suo fondamento nella realtà delle cose. Ma l' Occam sosteneva, che l' universale *non habet quid rei, habet tantum quid nominis:* e qui sta propriamente il marcio della sua filosofia, imperocchè il nominalismo non sia poi altro ch' un sensismo. Laonde l' Occam chiamò le idee generali *figmenta*, finzioni dell' anima, le quali diventano *segni* degli oggetti esteriori (Tenneman), e così venne a mettersi nella schiera de' concettuali eterodossi. Di fatto i concettuali si hanno da distinguere in due classi: in coloro cioè che dicono gli universali non comuni *in re*, ma pur aventi un reale fondamento nelle cose, come in ciascun uomo avvi un che reale rappresentato dall' idea specifica uomo, *quid hominis;* e in quelli che negano agli universali ogni attinenza oggettiva, come pare che fosse il sentimento de' Megaresi, e di molti stoici. È manifesto

che tal sentenza conduce al dubbio universale, ed all'empirismo; i quali errori sorsero di fatto, imperocchè, come dice il Gersone, occupò gli animi 'l fastidio del filosofare, e il dispregio della logica; e il Tauler, il Wessel ed altri diedero nel misticó (ch'è una forma del dubbio); e col dubbio generale o con l'ironia terminarono il Montaigne e lo Charron (Cousin); e in Francia e nella Germania combattevano le scuole, come dice il Tenneman, non per gli universali, ma per l'assoluta, o non assoluta libertà della ragione. E quindi germogliarono nel decimosesto secolo l'eresie dei wicklefiti e degli ussiti, imperocchè la sostanza di tali errori consisteva nella opposizione all'autorità del Papa ed all'unità della Chiesa. Per tal modo venne lastricata la strada a Martino Lutero, come Lutero riaperse il varco al criticismo, ed alle sètte filosofiche le quali gli tengono dietro.

Alla metà del secolo decimoquinto s'accrebbe in Italia, e indi si propagò per l'Europa, una nuova cagione di filosofare alla grecorientale; imperocchè presa Costantinopoli da' Turchi, i dotti dell'impero si rifuggirono tra noi. Non è vero ch'essi, benchè dotti molto, recassero la civiltà in Italia; anzi non potrebbe affermarsi cosa più contraria alla storia, perocchè già erano morti Dante, il Petrarca, il Boccaccio, e stavano in alto le belle nostre cattedrali e i nostri palagj, e sorgeva nella nicchia d'Or San Michele il San Giorgio del Donatello, e il Ghiberti avea gettate le porte di San Giovanni, e il Beato Angelico avea dipinto le sue figure di paradiso: anzi e per lo scadimento della Fede e de'costumi, e per la venuta de'Greci, così l'arte come la scienza perdettero assai di freschezza, di spontaneità e di bellezza cristiana per amore d'imitazione. Le quali parole vanno intese per bene; chè io non voglio negare le glorie di Michelangelo e del Tasso; ma dico e sostengo, che se ne'valentuomini di quell'età meno vi fosse stato d'imitazione e più della natura lor propria e cristiana,

essi sarebbero anche maggiori. Venendo al nostro argomento, Pletone, e il cardinal Bessarione eran platonici, Teodoro di Gaza, Gennadio, e Giorgio di Trebisonda, aristotelici. Ma il Peripato e l'Accademia di quegli uomini dotti sapevano d'alessandrino; imperocchè la scuola d'Alessandria manteneva tuttora le sue tradizioni nell'impero d'Oriente. Perciò con lo studio di Platone e d'Aristotile, si sparse tra gl'Italiani lo studio e l'ammirazione di Plotino, di Porfirio e di Proclo, i quali vennero anche tradotti. Il neoplatonismo italiano non fu dunque la schietta dottrina di Platone, ma sì di Platone fatto alessandrino, come se n'ha la pruova dalla scuola di Firenze; e il Peripato italiano non fu in generale la filosofia pura d'Aristotile, ma quella degli arabi e dei commentatori, come se n'ha l'argomento sicuro dalla università di Padova. E quel che dicesi dell'Italia, può dirsi su per giù di tutta Europa. Io dunque, che ho sostenuto nel presente discorso le glorie nostre a mio potere, non posso far eco a certuni, i quali levano a cielo i nostri filosofi platonici e peripatetici di quella età. Dico anch'io ch'essi furono eruditi in modo singolare, che ci fornirono una notizia più precisa dell'antica sapienza e letteratura greca, che posero ne'loro libri quesiti nuovi, e li sciolsero a maraviglia, che alcuno, come il buon Marsilio, si affaticarono d'accordare il neoplatonismo con la speranza cristiana, e che non meritano per fermo il dispregio, in che pare che gli abbiano molti stranieri; ma non dirò mai che procedette da essi 'l ristoramento della Filosofia. Concedo di buon animo al Mamiani, che da quel moto di rinnovazione, i nostri Telesio, Patrizzi, Bruno e Campanella, molto prima del Cartesio e del Bacone, tentarono di mostrare i buoni metodi sperimentali, ma non so dimenticare, che quei nostri filosofi stessi, mentre volevano pensare di suo, si lasciarono trasportare dall'andazzo greco ed alessandrino, e caddero in una critica sfrenata, che rifiuta la sapienza cristiana, e inciamparono nel panteismo orientale,

o nel semipanteismo de' Greci. Non bisogna contentarsi del bagliore di apparenti novità, ma è d'uopo guardare alla sostanza del vero. E di fatto Bernardino Telesio molto si avvicinò a' concetti degli eleatici; e Giordano Bruno, come Xenofonte e come lo Schelling e l'Hegel, identificò le antitesi delle idee e delle cose in Dio ch' è *tutto indifferentemente* (Mamiani); e il Campanella, come gli alessandrini, e come il La Mennais, spiegava la Trinità di Dio co' tre sommi attributi (chiamati da lui *primalità*) della sapienza, della potenza e dell'amore, e diceva, che Dio crea le cose per *certa emanazione e come la luce emana dal sole e non è sole, parimente le cose emanano da Dio e non sono Iddio* (Mamiani). Nè io negherò al Rosmini ed al Centofanti, che i nostri logici e metafisici della scuola di Padova non chiudano tesori di molte profonde verità; ma guardando al sostanziale, m'accorgo, che le dottrine arabe s'infiltrano più o meno negli scritti di que' nostri antichi, e non li so annoverare in modo assoluto tra' filosofi veri ed ortodossi.

E oltre a ciò dai filosofi neoarabi, neoplatonici, neoeclettici s'adoperarono strane forme di dire, e sottigliumi contro i quali se la prendeva con ragione il Petrarca. Per fermo la bellezza risponde sempre alla verità. E tutto questo rombazzo dì sètte dove terminò? La Filosofia cristiana che dura sempre giovane e bella, s'approveccia fin anche di ciò che in loro fu di vero e di bene; ma quelle dopo essersi distrutte fra loro con perpetui combattimenti, dopo aver finito col sensismo e col dubbio, giacquero derise e quasi dimenticate; benchè, pel giro assiduo degli errori, le venissero poi ringiovanite e date per nuove. Nè vi potrebb' essere uno spettacolo più doloroso e lieto. Doloroso per la vista di tanta cecità dell'uomo, che presume d'inventare la verità eterna; lieto per l'esperienza, che gli errori cadono, e la verità rimane.

VIII. Il Protestantesimo, sbocciato da questi germi di Paganìa, invogliava le menti non solo a pensare, ma sì a

credere unicamente per privato giudizio, e le sètte filosofiche eran cadute in una moltitudine d'opinioni senza numero e senza unità; sicchè la disposizione degli animi non ben fermi nella fede, o non ben chiari delle sue relazioni con la scienza, prese due forme; indipendenza dall'autorità, massime da quella religiosa, nel filosofare, ed esame inquisitivo di tutto, movendo dall'uomo, o da' fatti interiori. Inoltre, poichè dalla vanità di tanti sistemi era venuto sconforto negli animi intorno alle supreme verità, nacque il desiderio in molti di volgersi alle scienze fisiche e matematiche, lasciando da parte, com'opera d'impossibile riuscimento, la scienza di Dio e dell'anima. Tutte e tre queste vie son false; imperocchè l'uomo solitario è nulla, e però abbisogna d'autorità; nè quindi l'esame inquisitivo può condurre al vero, se già il vero non si possiede ne' suoi principj e nella sua materia; nè l'uomo solo può dare il soggetto universale del sapere, perchè l'uomo non è tutto; nè le altre scienze possono dispregiare la Filosofia, imperocchè i loro principj e i loro metodi vengono determinati da essa. Coloro poi che davano mano alla Filosofia, e che prendevano le mosse da' fatti interiori, potevano o considerare solo i fatti relativi al pensiero, o quelli relativi al senso; e indi si generarono gl'idealisti, ed i sensisti. Da tal modo di filosofare ricevettero danno tutte le parti della civiltà, imperocchè per l'amore eccessivo di ciò che riferiscesi a' sensi, non isguardato nelle sue attinenze col vero e col bene eterno, parve fine supremo del civile consorzio e dell'uomo l'accrescimento delle ricchezze, e l'arti belle tornarono al pagano; e per l'odio dell'autorità, non solo si cercarono le utili riforme (che pur erano necessarie), ma si volle distruggere tutto l'antico buono o cattivo; e pel metodo induttivo, che principia dall'uomo e termina nelle cose immaginate a mo' nostro, divenne tragrande l'amor proprio, e il disamore degli altri. Nè davvero in quel tramestio mancarono molti beni, imperocchè noi viviamo nel Cristia-

nesimo, che tempera, quantunque non avvertito o anche odiato, i falli de' popoli cristiani; e inoltre l'impeto della novità fece operosi gl'ingegni che distrussero molti errori vecchi, e trovarono molte verità nell'ordine delle scienze naturali, e nel reggimento degli stati; ma quanto è a' fondamenti della Filosofia, si distrusse molto e non s'edificò nulla di sòlido e di vero. Vedremo ancora nella quarta parte di questo discorso, che le scienze fisiche non ebbero sul principio un metodo sofistico, ma ortodosso, e quindi esse poterono camminare felicemente: lo che certo non avrebbe operato il Bacone, che sul metodo inquisitivo disse alcune verità, ma quando venne alle applicazioni riuscì solo ad ipotesi ed a stranezze. La voglia del rinnovare fece sì, che sebbene si rimettessero in campo errori antichi (perchè gli errori s'imitano sempre fra loro), nondimeno questa Filosofia eterodossa ebbe un fare spontaneo, e si stese da un capo all'altro dell'Europa; e quindi la può chiamarsi europea. Del resto io non mi diffonderò su questa e sull'odierna età della filosofia pagana a proporzione dell'età precedente, perchè nelle altre parti del presente *Trattato sui Criteri*, ho dovuto parlare di tal materia non poco.

Francesco Bacone da Verulamio divenne capo dei sensisti, e insieme di coloro, che, amatori delle scienze fisiche o matematiche, mettono in burla la Filosofia. Di fatto egli disse, che quando l'uomo studia nella propria natura, fa tele di ragno; e non s'accorgeva che le regole del metodo induttivo son pure uno studiare le interne leggi del pensiero. Ma come non cadere in contraddizione, quando le cose si guardan da un lato solo mentre tutte le verità si dánno la mano? Dal Bacone traggon origine l'Hobbes, il Gassendi ed il Locke, e poscia il Condillac, il Tracy e gli altri di quella schiera. La Filosofia de' sensi è sofistica e particolare in sommo grado, perchè tralascia la parte veramente umana, e prende l'animale, e non cura le cose invisibili per le visibili, sbugiardando (mi si conceda il detto) la Chiesa, che ne' solenni canti

del tempio saluta Dio come creatore di tutte le cose visibili ed invisibili; e i sensisti spregiano ciò che s' intende e non si tocca, mettendo fra' sogni quelle parole di San Paolo che le invisibili cose di Dio, non già si percepiscono co' sensi, ma s' intendono con la mente; *intellecta conspiciuntur*. O voi, che ammirate tuttora il sensismo, guardatene i frutti, e se vi piacciono, non avvi più fra noi e voi materia di disputa, perchè date segno di perduta coscienza; ma se vi dispiacciono, pensate che il frutto maligno non può venire da un albero buono. Il Locke negò che potessimo andar certi con la ragione, se alla materia non appartenga il pensiero; negò che l'uomo avesse concetto della sostanza, e così tutto si riduce ad apparenza d'accidenti, che stanno per aria. Il Gassendi, e poi l'Elvezio posero il fine dell'uomo nella voluttà: l'Hume, come gli scettici antichi, se la prese contro l'idea di causa; e così sparisce ogni umana libertà, ed ogni creazione. Il Collins di fatti, scolare del Locke, impugnò il libero arbitrio; e il Dodwell credette dimostrare la materialità dell'anima, e il Mandeville disse, che tra vizio e virtù non avvi differenza, e l'Hobbes, che ogni legge naturale dell'uomo sta nel più godere, e però è naturale all'uomo la guerra e necessaria la tirannia. E gli scolari del Condillac non capitarono ad illazioni diverse da queste. Nella fisica si poser gli atomi a mo' d'Epicuro; nella psicologia si sostenne, che tutti i fatti interiori e la coscienza derivano dagli organi, e che il concetto degli spiriti è fittizio ed assurdo, e che non può aversi nessun pensiero senza parole, e che pensare è un computare per via di segni, e che la verità de' pensieri è posta nel percepire le attinenze delle parole, e che la metafisica è una lingua ben fatta; e rispetto alla teologia si vociferò, che di Dio non abbiamo nè possiamo avere idea, e che l'infinito non è altro per noi che una immagine d'indefinita estensione. Però il sensismo manca affatto d'ogni carattere di scienza, dacchè procede negando ogni verità di senso comune e di fede; e la sua unità ed universalità

consistono nel distruggere tutto, tranne le sensazioni. E di vero le sensazioni di per sè non possono darci altro che sè stesse. Laonde il sensismo di rimbalzo conduce a negare anche i corpi; e vengono su gl'idealisti, che come il Berkeley ed il Collier si mettono a provare, che tutto è idea, e che la materia è un'apparenza. Anzi idealisti e sensisti si confondono insieme; perchè o si prende la sensazione come idea, o si prende l'idea come sensazione; lo che vediamo nel Condillac e nel Cartesio. E il moto contrario a questi eccessi termina nel misticismo, quando col non trovare riposo in alcun sistema si chiede rifugio alla Fede, e dicesi con l'Huet, che unico criterio è la Bibbia.

Il fondatore vero dell'idealismo, e in genere del soggettivismo odierno fu il Cartesio. Egli stabilì, che per trovare la verità convien cominciare dal dubbio universale. Ma soggiunse poi: d'una cosa sola non posso dubitar mai, cioè del mio pensiero; e però la filosofia si radica nella coscienza; e l'unico criterio vuol esser questo, che si ammetta per vero tutto ciò di cui abbiamo un'idea evidente. Il dubbio del Cartesio venne difeso da lui, e si difende da molti tuttora, distinguendo il dubbio logico dallo scettico. Ma potremmo dire rispetto al Cartesio ciò che abbiamo detto dei sensisti: guardate a' frutti, e conoscerete la pianta. Inoltre ecco qui i termini precisi della questione. Quando l'uomo cristiano e civile si mette a filosofare, conosce sì o no *certamente* molte verità? Se sì, egli non può dubitarne in alcuna maniera nè logica nè scettica; non logica, perchè la logica non s'oppone mai alla verità; non iscettica, perchè è assurdo e malvagio il dubitare sul serio del vero conosciuto. Se non le conosce, egli non è più nè uomo, nè civile, nè cristiano. Non uomo, perchè l'uomo ha per natura un lume di verità, e percepisce sè stesso ed il mondo, e inclina a riconoscere dagli effetti la causa eterna; e l'errore è accidentale e volontario, non sostanziale e naturale nell'animo nostro. Non civile, perchè ci-

viltà non regge senza conoscimento di molte verità. Non cristiano, perchè Gesù Cristo è il Verbo di Dio, che illumina ogni uomo per natura, e illumina i fedeli per grazia. Inoltre cominciare dal dubbio implica contraddizione; imperocchè ciò vi proponete di fare per buona regola del vostro discorso. Dunque siete già certi di qualche verità. Insomma il dubbio, prendetelo come volete, o logico o scettico, è, fu, e sarà sempre un principio pagano della Filosofia inquisitiva. E quindi 'l Cartesio fu tratto a considerare la coscienza solinga dell'uomo come fondamento di tutto il sapere. Concedo, che la natura umana è il fondamento del sapere, perchè l'uomo non può uscir fuori della sua natura, e per andar oltre gli occorrono le attinenze fra le altre cose e lui. Ma appunto la natura non va presa nel ritiramento dell'animo tutto in sè stesso, perchè questa non è nè può essere la nostra natura; si va studiata la natura qual è, in sè e nelle sue attinenze con l'universo, con gli altri uomini e con Dio. E queste attinenze ci son pur mostrate dall'animo consapevole, allorchè non vogliamo indiare il nostro pensiero, e metterlo in un'eterna ed assoluta solitudine, la qual è pure un'eresia se la pensiamo di Dio, che vive in eterna società di personali relazioni entro sè stesso. Lo che condusse il Cartesio a fraintendere lo stesso criterio della evidenza, imperocchè non basta l'*idea chiara* d'una cosa per affermare una cosa, chè anzi per questo cammino si corre al panteismo ideale; ma sì ad affermare una cosa nell'ordine naturale bisogna averne l'evidenza di percezione; e l'evidenza abbraccia tutte le maniere del pensiero e del conoscimento umano, intuizione, percezione e raziocinio, e indirettamente anche la Fede. Il Cartesio per altro, chiuso ne' penetrali dell'animo, non intendeva l'evidenza delle relazioni, la qual è pure unica a metterci in possesso della verità. Ma il pensiero in sè tolto a principio di tutto il sapere è veramente un Dio indefinito; e quindi lo Spinoza ebreo, considerando che il nostro pensiero, senza dividersi,

concepisce sè stesso e lo spazio, diceva, che Dio è l'essere unico, i cui modi sono il pensiero e l'estensione. Da questi sistemi riuacque l'errore di sconoscere l'unità sostanziale dell'uomo; e s'inventaron le ipotesi delle cause occasionali, dell'armonia prestabilita e del mediatore plastico. E posta in dubbio ogni relazione fra il pensiero e la realtà, il Malebranche inventò per salvarsi dal dubbio le intuizioni immediate di Dio. Kant trasse all'ultime conseguenze il soggettivismo del Cartesio, imperocchè negò ogni *attinenza* del pensiero, come fenomene interno, con ogni cosa che non fosse il pensiero, e perfino con l'animo stesso. Quindi affermò, che non solo noi siamo impotenti a conoscere gli oggetti, ma nemmeno altresì la sostanza pensante, che per noi consiste in una successione continua di fenomeni interni; ed arguì logicamente, che il libero arbitrio è ignoto, che la spiritualità è ignota, ignoto il tempo, ignoto lo spazio, ignoto Dio, ignoto tutto, tranne quell'ombra di pensiero, la quale davvero a questo modo è indefinibile, inane, fredda, paurosa. Ma dov'è l'osservazione sincera di che si vanta la filosofia odierna? È questo dunque l'uomo della nostra coscienza? E se la coscienza ce lo appresenta diverso, com'osate voi fingere un uomo a vostro capriccio? Così facevano i pagani, così fanno gli eterodossi di tutti i tempi; ma la Filosofia cristiana vien confermata nello studio dell'uomo anima e corpo in relazione con la natura, con gli altri uomini e con Dio, dalla fede in Gesù Cristo vero uomo e vero Dio, e com'uomo capo di tutti gli uomini, e come Dio creatore e redentore dell'anime nostre e del corpo. Dunque la discendenza del Bacone terminò nello scetticismo, e in esso pure terminò la discendenza del Cartesio; ma la Filosofia cristiana anche al termine di questa età pensa, ama e crede.

IX. Sgomenti da sì vasta rovina, gli eterodossi han voluto inalzare daccapo l'edificio della Filosofia; e ciò tentarono i panteisti e gli ecclettici. Gli uni e gli altri, benchè si sostengano sui princìpj e sui metodi della filosofia soggettiva del

Cartesio e del Kant, nondimeno tornano espressamente alla imitazione de' sistemi orientali, alessandrini e neoeleatici d'Italia, come sarebbe a' sistemi del Campanella e del Bruno. Così mentre la civiltà e la Filosofia cristiana si riforniscono del nuovo vigore per la tendenza degli occidentali a ricongiungersi con la terra benedetta delle nostre origini, cioè con l'oriente; gli eterodossi ne imparano gli errori, e si riuniscono alle prime eresie che nacquero là. Non so veramente come si faccia tanto scalpore de' nuovi sistemi, i quali per fermo, benchè più sottili degli antichi, rispetto al modo d'intrecciare i sofismi, scapitano a loro confronto nella spontaneità e nella grandezza. E la cagione del divario è chiara. I sistemi antichi, quantunque eterodossi, pur furono inventati per trovare la verità, e però s'incontravano in qualche vero; ma i sistemi moderni contraddicono alla verità conosciuta, la qual essi combattono, e perciò sono il perfetto contrapposto di lei. Come il panteismo antico proveniva dalla induzione, che confonde gli astratti con le cose reali, così a capello avviene de' panteisti odierni. Essi con tutto l'acume della lor mente non s'accorgono che il nostro concepire ben anche astrattissimo ha due rispetti, l'uno verso la concezione, e l'altro verso un oggetto o reale o possibile. Per esempio, prendasi pure il concetto dell'esistenza. Mirando in esso ci accorgiamo, primo, ch'e' venne astratto da noi nell' occasione di cose percepite, e che però è accompagnato dalla persuasione di cose esistenti; secondo, che il concetto in sè mi rappresenta la possibilità di oggetti infiniti distinti dal pensiero. Or dunque sbrighiamoci in poche parole. Ammettete voi i concetti? Sì, anzi edifichiamo sopr' essi tutto il nostro sistema. Ebbene, ammetteteli come sono, e riconoscetene le relazioni. Allora vi sarà chiaro, che il confondere l'attinenza esterna del pensiero e i suoi oggetti col pensiere medesimo contraddice alla natura di esso, e vi fa cadere nell'assurdo. Eppure i sistemi del-

Fichte, dello Schelling, dell' Hegel, del Cousin, e del La Mennais si riducono a tal confusione. L' *io è io*, diceva il Fichte, dunque l' io è l' assoluto, perchè quella proposizione è identica e necessaria. Sì, necessaria, ma recati più là, guardala in tutte le sue attinenze. Se affermi l' io, dacchè lo percepisci, non puoi insieme negarlo; ma ti pare che sia necessaria e identica questa proposizione, *l' io è l' essere, e non può non essere?* Quando confronti *l' io* con l' essere in universale, e con la realtà del mondo, ci vedi tu identità? Lo Schelling, come il Bruno, considerando che nell' ordine del pensiero il finito e l' infinito, il contingente e il necessario si pensano con l' unica idea dell' essere, argui, che l' unica sostanza concilia tutti gli opposti. Sì? Ma guarda quell' idea nelle sue attinenze; allorchè pensi con essa il finito e l' infinito, ti par ch' essa sia soltanto il mezzo logico del pensiero, o che invece sia tutt' insieme lo stesso che il finito e l' infinito? Anzi l' un concetto non esclude l' altro? L' Hegel prende l' idea del divenire, e la considera in sè. Ora il divenire in sè c' indica un procedere dal possibile all' essere; e poichè il possibile, non considerato in relazione con un ente reale, per cui 'l possibile si trae all' atto, è l' idea indefinita dell' essere, e quest' essere concepito in sè è nulla, perchè può essere, ma non è; ne inferiva l' acuto alemanno, che dunque il divenir delle cose procede dall' essere interamente indeterminato, ch' essendo un' astrazione, può chiamarsi 'l non ente. A meraviglia; ma tu lasci l' attinenze del tuo concetto. Il divenire significa per te e per tutti un venire da qualche cosa, e quindi acchiude il concetto di causa; e il possibile involge il concetto per te e per tutti, che avvi un ente reale, per cui qualche cosa è possibile, dacchè nulla è possibile, se nulla è. Il Cousin scopre nella mente umana delle verità necessarie, e ne deduce, che dunque abbiamo tutti una ragione universale. Va bene; ma fà un altro passo, e considera se le verità necessarie ti addimostrino una relazione essenziale con la

mente nostra, o con una mente necessaria infinita, che si distingue da noi, come l'infinito dal finito. Il La Mennais imita il Campanella, e spiega con la triade d'attributi divini 'l generarsi del finito; perchè il finito e l'infinito son concetti sovraneggiati da quello dell'essere. Ebbene, vedi un po', se puoi attribuire l'essere all'infinito ed al finito in senso identico; o se anzi quell'idea paragonata con l'uno e con l'altro non pigli due aspetti diversi, e però riesca predicato analogico e non univoco. Insomma tornasi a quello che dicemmo nei principj del presente discorso: la scienza cristiana muove nel campo della realtà e delle idee secondo le relazioni; la scienza pagana o eterodossa confonde tutte le relazioni.

E il panteismo recò il Cousin ad una filosofia eclettica, senza unità, e condusse i Tedeschi al razionalismo e al dubbio universale. Anzi l'Oken ed altri cadono nel materialismo, e rinnovano la fisica degli Ioni. E tutti sentono in quella illustre nazione la necessità di prendere altra via; e sono scontenti di sistemi che ben presto saranno dimenticati. Ma la scienza cristiana rimane, e tuttora pensa, ama e crede.

PARTE QUARTA.

SISTEMA DELLA FILOSOFIA CRISTIANA IN PARTICOLARE.

La Filosofia cristiana, quanto alla forma scientifica, è più giovine assai della Filosofia pagana; benchè, quanto alla materia, ella soltanto e non l'altra, abbia età pari a quella del genere umano. Anzi, come vedemmo, i filosofi pagani per conoscere ammodo la verità, si voltavano indietro per esserne ammaestrati dalle tradizioni; e tutto ciò ch' ebbero di vero e di buono i gentili fu propriamente cristiano; e l'anima

stessa, in quanto porge la verità, è, diceva Tertulliano, naturalmente cristiana. Ma la Filosofia nostra, come scienza, principia dal primo secolo della Chiesa e viene fino a noi. Dei nove tempi adunque delle sètte pagane i soli ultimi quattro le son comuni; cioè dalla filosofia grecorientale alle sètte odierne. Ella è un unico sistema, all'incontro delle opinioni pagane che si moltiplicano in infinito; ma tuttavia prende aspetti diversi secondo i tempi del suo svolgimento, e secondo gli errori che deve combattere. Laonde potrei dividere in due questa parte del mio discorso, cioè mostrare l'unità tradizionale de' sommi principj, e de' primi teoremi della Filosofia cristiana; e poi toccare le varietà di lei ne' tempi diversi. Occorre adempiere al primo ufficio, perchè, non vuolsi chiamare filosofo cristiano chi non conosce l'unità della nostra sapienza; ed è utile il secondo, per mostrare come l'unità della Filosofia essendo universale, sappia prendere le forme convenienti al bisogno. Ma del secondo dirò ben poco o nulla, perchè trapasserei la misura del mio disegno. Quanto al sistema cristiano s'intende bene, che se io devo scendere a' particolari, non posso tuttavia nè devo farlo in modo da oltrepassare i termini d'un breve ragionamento. Rispetto ai tempi diversi della Filosofia, tre sono i principali, cioè l'epoca de' Padri, e corrisponde alle filosofie pagane grecorientali; l'epoca de' Dottori, o Scolastici, e si contrappone alle sètte orientaleuropee; e l'epoca moderna dal Concilio di Trento in poi, la quale sta di fronte alle sètte europee ed europeorientali, e non è per anche finita, od anzi non è per anco fiorita abbastanza.

Nei sistemi delle sètte eterodosse antiche e nuove ci ha sempre un che di sforzato, d'arbitrario e di strano; e m'insegnò l'esperienza, che l'animo sincero de' giovani, a sentirli esporre, ne fanno le meraviglie e ne ridono; e dicon fra loro od al maestro: pare impossibile, che coloro *inventassero opinioni tanto stravolte.* Gli eterodossi medesimi se

n' addanno, perchè finiscono sempre nello scetticismo. E indi procede o l'oscurità, o la leggerezza delle loro filosofie; l'oscurità, allorchè queste vogliono esplicare l'ordine delle cose con modo universale e veramente scientifico; e nè Platone, nè Aristotile, ne gli arabi, nè i panteisti moderni si son fatti mai intendere appieno neppure da' loro compatriotti e contemporanei, o successori; la leggerezza, quando si fermano ad un punto limitato e sofistico della materia filosofica, come sarebbero i sensisti e gli epicurei. Ma la Filosofia cristiana reca con sè un' amabile spontaneità e chiarezza; e chiarezza dico non di cose che stanno in superficie, ma di luce profonda, perchè la verità è luminosa. Chi legge Sant' Agostino, Sant' Anselmo, San Tommaso, le operette filosofiche del Bossuet e del Fénélon, il Pascal, il Gerdil, alcuni dialoghi del Tasso, e le opere del Galilei, prova una quiete e un contento profondo, che pur lo invoglia a pensare, e dice non volendo: oh! questa si ch'è verità. Però incontra, che la Filosofia cristiana abbia minore appariscenza dei sistemi eterodossi; perchè da quella si spiegano per via di ragionamento le verità già conosciute, e questi cavano fuori dalla fantasia cose insolite, oscure e insieme adorne di vano luccichio. Così le donne di costumi santi vanno modeste, e non ispiccano; ma le sfacciate tirano gli occhi, e paiono belle. E il nostro Balbo, uomo degno di tanta riverenza, rimase a questo lacciolo; e disse che i tempi migliori della Filosofia furono i pagani; perchè ne' tempi cristiani la verità non si trova da' filosofi, ma s' insegna dalla Rivelazione; quasichè i Gentili non sapessero quel vero che sapevano, dalle tradizioni antiche, e non lo imbrattassero di molti errori, e la grandezza d' una scienza non istesse nel recare le ragioni del noto, e nel trarne fuori altre notizie. Non s' ammirino dunque i giovani, se nel sistema cristiano vedranno una sostanza di dottrine già conosciuta; perocchè la scienza della verità se paresse cosa straniera, vorrebbe dire che straniera fosse la verità. E allora

a che gioverebbe la scienza? E chi la intenderebbe? Io porgerò quel sistema con le parole medesime de' Padri e de' Dottori, senza frammettervi passi di filosofi moderni, non già perch' io non gli stimi; ma perchè i libri de' maggiori fanno ravvisare la tradizione, e perchè giova togliere l'antipatia ingenerata contro gli antichi dalla incredulità e dalla boria dei sacciuti, e perchè i moderni sono più noti. Bensì di quando in quando accennerò in parentesi le concordanze. I punti ch' io toccherò saranno questi: teorica della scienza, e teoriche dell' essere, del conoscere e dell' operare.

§ 1. Già vedemmo nel Dialogo sulla Filosofia cristiana, che pe' Padri e per gli scolastici, la Filosofia è la Scienza delle cose *divine* ed *umane*, la qual definizione appartiene agli stoici; sicchè la Filosofia discorrendo del mondo, ne parla in relazione con Dio e con l' uomo. I Filosofi cristiani intesero per somma scienza o sapienza, tanto quella sovrarrazionale che viene per mezzo di rivelazione, quanto l'altra, che procede da ragione; ma distinsero tuttavia la scienza razionale dalla teologica; la quale merita il nome di sapienza in grado assoluto. La Filosofia, disse Clemente d' Alessandria, è una esercitazione della sapienza, e la sapienza poi è la scienza delle cose divine ed umane, e delle loro cagioni (Clem. Alex., *Strom. 1.*) Sentiamo com' ei distingua la sapienza, o Teologia, dalla Filosofia. La Filosofia invero tornava necessaria a' Greci per la giustizia; ora poi è utile per la pietà; imperocchè occorre *premettere* la Filosofia alla pietà da coloro, che arrivano alla Fede per via della *dimostrazione* (cioè della ragione): *præmittenda est ab iis, qui fidem ex demonstratione percipiunt.* Di modo che, rispetto alla ragione la Filosofia è scienza prima, ma rispetto alla Fede serve alla Fede od alla Teologia, *perchè n' è una preparazione.* « La Filosofia prepara, facendo la via a colui, ch' è perfezionato dal Signore.... Ma come le liberali discipline, che chiamano *circolari,* portano tutte alla Filosofia, ch' è

loro signora; così la Filosofia conduce ad apparecchiare la sapienza... È adunque la sapienza signora della Filosofia, com' essa delle discipline che la precedono (Ibid.) ». A queste sentenze fan capo, non solo i primi Padri, alcuni de' quali, come Giustino, passarono dalla Filosofia alla Fede; ma tutti gli altri; chè se taluno dispregia i filosofi, intende vituperare gli errori, che al dire di Clemente furono *eresie* della unica filosofia. Alessandro d' Hales nel principio della sua Somma teologica, anteriore a quella di San Tommaso, stabilisce nettamente il divario tra la Teologia, la Filosofia e le altre scienze. Imperocchè dopo aver detto che la Rivelazione è più certa del raziocinio, il quale può ingannarsi, aggiunge « La scienza altra è della causa e altra è del causato. La prima è per sè, la seconda no, perchè i causati dipendono dalla causa. Dunque la Teologia, o scienza di Dio, ch' è la causa di tutte le cause, è per sè. Alla scienza de' causati conviene il nome di *scienza*, a quella della causa il nome di *sapienza*. » Egli osserva poi che sapienza vien detta quasi a *sapore affectionis*; e la Teologia muove l' affetto a Dio per l' amore e pel timore. «. Laonde la prima Filosofia, ch' è la Teologia de' filosofi, perfezionando le cognizioni seconde la via del-l' arte e del raziocinio solamente, con senso men proprio dicesi sapienza; e le altre scienze che sono delle cause seconde e de' causati non devono dirsi sapienze, ma scienze. Però la Teologia è sapienza in modo assoluto; la Filosofia prima, ch' è la cognizione delle prime cause, cioè della *bontà*, *potenza* e *sapienza*, è sapienza ma come scienza; le altre scienze poi che considerano le passioni de' soggetti per le loro cause sono scienze soltanto. » E vuol dire, che la Teologia ha per soggetto Dio, che si fa conoscere da sè, e però è sapienza assoluta; ma la Filosofia, in quanto ha per soggetto Dio, è sapienza, e in quanto lo conosce negli effetti, è scienza, perchè le scienze cadono negli effetti. San Tommaso fa la questione, se oltre la Filosofia diasi per necessità la Teologia, e ri-

sponde di sì: « imperocchè l'uomo è ordinato a Dio come ad un fine ch'eccede la comprensiva della ragione.... e il fine occorre che sia preconosciuto dagli uomini, perch'essi hanno da ordinare al fine le loro intenzioni ed azioni. » E le stesse verità, che « intorno a Dio possono indagarsi con la ragione umana, fu necessario che venissero insegnate dalla Rivelazione divina; perchè le verità intorno a Dio investigate per via di ragione, sarebbero pervenute a pochi uomini, e dopo lungo tempo e con mistura di molti errori.... Laonde occorse, che si avesse per la *Rivelazione* una dottrina sacra, oltre le discipline filosofiche, le quali s' *investigano per via di ragione* (*D. Th. S. Theol.* P. I, qu. 1, a. 1, c.) » La sapienza poi secondo San Tommaso, come per Sant' Agostino citato da lui, consiste nel conoscere *la cagione altissima di tutto l' universo*; e ciò può farsi in due modi, imperocchè « la dottrina sacra proprissimamente diffinisca quel ch' è da pensare di Dio, in quanto egli è altissima cagione, non solo da ciò ch' è conoscibile per le creature (*lo che i filosofi* conobbero, come è scritto nell' Epistola a' Romani: che è noto di Dio è manifesto in loro) ma altresì da ciò che a Dio solo è noto di sè stesso, ed agli altri fu comunicato per la Rivelazione. » E siccome la Teologia non prende dalla Filosofia i suoi principj, ma se ne serve *a maggiore manifestazione* del proprio soggetto, così l' adopera come *inferiore* ed *ancella* (a 5, ad 2). Nè Scoto sentiva diversamente; imperocchè gli Scotisti mettevano la sapienza nella cognizione delle cause altissime; e se queste cause si conoscono per modo soprannaturale, la sapienza è teologia; se per modo naturale, filosofia; e definivano la Filosofia: *Rerum divinarum et humanarum cognitio per causas.* E cause intendevan essere anche le ragioni: *per causam seu per aliquam rationem* (Boyvin, *Ph. Scoti*. Procem.). Dimodochè i Padri e i Dottori co' migliori filosofi pagani ebbero sempre per iscienza il conoscere le ragioni delle cose; e per iscienza prima quella che conosce le ragioni

primissime; nè falsamente, dacchè sapere è anch'esso un conoscere, ma un conoscere le cose ne' loro *perchè*. La scienza poi giunta alle somme ragioni possiede sè stessa, od è consapevole pienamente di ciò ch'ella è, e di ciò ch'ella può, e di ciò ch'ella deve fare, nel che sta davvèro il sapere; come dice Sant'Agostino della dialettica, che secondo i platonici, risponde alla metafisica del Peripato. « Questa insegna ad insegnare, questa insegna ad imparare; in questa la ragione palesa sè stessa, e scopre ciò ch'ella sia, che voglia, e che valga; e sa di sapere. » (*De Ordine*, II, 38.)

Il filosofo cristiano non dubita, che si possa conseguire questa scienza da noi, perchè non dubita della verità. E però dicevano gli scotisti: « Quanto alla esistenza della Filosofia, la vien provata dal naturale appetito di conoscere le cose per le loro cagioni; sicchè o vuol dirsi che tale inclinazione sia vana, e ciò ripugna al principio *che Dio e la natura* non fanno nulla indarno: e devesi ammettere la esistenza della Filosofia che dà a conoscere le cose per le loro cagioni. (Boyvin, *Phil. Scoti*, Proœm.) Noto, che in questo argomento si procede alla certezza della scienza per la certezza naturale e cristiana della esistenza di Dio e dell'ordine naturale. D'altra parte i Padri e gli scolastici reputavano che non si potesse cominciare dal dubbio, ma che la verità ci fosse contraddizione a negarla. Sant'Agostino combatte su ciò magnificamente gli Accademici. « Ciascuno il quale intende che dubita, intende il vero, e di questa cosa, che intende, è certo. Ognuno adunque, che dubita se sia o non sia la verità, ha in sè stesso una cosa vera, di cui non dubita; nè alcuna cosa è vera se non per la verità. Non bisogna dunque che dubiti della verità chi potè comecchessia dubitare. » (*De Vera Rel.*, 73) Di fatto, aggiunge il grand'uomo, chi ama di sapere le cose incognite, non ama queste, ma il proprio sapere; e se questo non gli fosse noto, nessuno potrebbe dire fidentemente io so, o non so. Non solo adunque chi dice *so*, e dice il vero,

ha da sapere ciò che sia *sapere*, ma eziandio sa, che sia sapere, chi dice con fidanza *non so*, e dice il vero, e sa di dire il vero; dacchè, intuendo sè stesso, se con verità afferma io non so, distingue l'ignorante dallo scïente; nè, sapendo di dire il vero, lo saprebbe, se di ciò ch'è *sapere* non avesse notizia. (*De Trinit.*, X.) Conosce adunque l'ignorante la sapienza; nè saprebbe di voler essere sapiente, e ciò abbisognargli, se non s'inchiudesse nella mente di lui la nozione della sapienza. (*De Lib. Arb.*, III, 40, *C. Accad.*, III, 30.) E la certezza della verità, reca con sè la certezza del soggetto pensante, e di sue facoltà, e però di tutti i lor oggetti. Diceva Sant'Agostino contro gli scettici: « Tu che ti vuoi ignorante di tutto, sai d'essere? So. Onde lo sai? Non so. Ti senti semplice o moltiplice? Non so. Sai di muovere te stesso? Non so. Sai di pensare? So. (*Sol.*, II, 1.) E certo se tu non fossi non potresti ingannarti. (*De Lib. Arb.*, II, 7.) Però se alcuno dubita, pensa; se dubita, sa d'ignorare. (*De Trin.*, X, 14.) Gli uomini dubitarono; ma nondimeno chi dubiterà di vivere, e di ricordarsi, e d'intendere, e di volere, e dl pensare, e di sapere, e di giudicare? Imperocchè quand'anche uno dubita, vive; se dubita, ricorda, onde dubita; se dubita, intende di dubitare; se dubita, vuol essere certo; se dubita, pensa; se dubita, sa di non sapere; se dubita, giudica esser necessario di non consentire temerariamente. » (*De Trin.*, X, 14.) Avvi, chi rassomiglia questi argomenti al *penso, dunque sono*, del Cartesio; ma ci corre di molto; perocchè l'entimema o, se più volsi, la proposizione del Cartesio è posta come principio fondamentale e unico d'ogni certezza e d'ogni sapere, e come rimedio al dubbio, che secondo quella filosofia, deve precedere la scienza, e inoltre è ristretta alla certezza del pensiero; ma le proposizioni di Sant'Agostino si oppongono agli scettici, mostrandone gli assurdi; e quindi rifiutano il dubbio fondamentale, come proprio di setta, e non della sapienza cristiana; e abbrac-

ciano la certezza non solo dell' *idea chiara*, lo che conduce e condusse all' idealismo, ma sì d' ogni facoltà ed obbietto dell' anima nostra. (Ventura, Gioberti.) San Bonaventura anch' egli spiega divinamente la contraddizione di chi nega la verità. « Luce dell' anima è la verità. Questa luce non conosce occaso, perocchè si fortemente raggia sull' anima, che non si potrebbe negare ch' ella sia; nè significare in parole, essendovi contraddizione. Di fatto, se la verità non è, è vero, che la verità non è; adunque alcun che è vero; e se alcun che è vero, è vero ancora che la verità è; dunque se la verità non è, la verità è.» (*Lumin. Eccl.*, sermo 4, cons. 1.) Adunque la Filosofia cristiana confida sin da principio nella verità; ed ha certezza di noi stessi e delle nostre facoltà. A svolgere poi la scienza delle cause prime, o somme ragioni, si vale de' principj comuni, sia perchè la Filosofia è universale, sia perchè questi sono per sè noti, e non possono mai mettersi in dubbio sin dagl' inizj della riflessione scientifica. Laonde Sant' Agostino dice contro gli accademici, che le proposizioni le quali derivano immediatamente dal principio di contraddizione non possono negarsi; come « se quattro sono nel mondo gli elementi, non sono cinque; se uno è il sole, non son due i soli; non può l' anima stessa e morire ed essere immortale; nè può l' uomo esser insieme misero e beato... Queste ed altre molte, che sarebbe lunghissimo rammemorare.... in qualunque modo sien conformati i nostri sensi, son vere in sè stesse (*quoque modo sese habeant sensus nostri, in se ipsa vera*). E imparai dalla dialettica, che quelle proposizioni le quali son proposte per connessione, se venga affermato l' antecedente, trae con sè il conseguente (*per l' identità*); e quelle che sono enunciate per separazione o disgiunzione, se uno o più membri vengono negati, resta un che, il quale dal negarli vien confermato (*per la contraddizione*). E imparai, che nota la cosa, per cui son le parole, non dee di parole disputarsi, e chi ciò fa per imperizia,

s' ammonisca, chi per malizia, si lasci. » (*C. Acad.*, III., 39.) Tertulliano ci dà pure la ragione delle verità comuni, la qual è comunanza di ragionevole, naturale, e comune tradizione divina. « Queste testimonianze dell' anima quanto vere, altrettanto semplici; quanto semplici, altrettanto volgari; quanto volgari, altrettanto comuni; quanto comuni, altrettanto naturali; quanto naturali, altrettanto divine. Non giudico, che a niuno possa ciò parere frivolo e freddo, s' egli ripensi la maestà della natura, da cui si misura l' autorità dell' anima. La natura è maestra, l' anima è discepola. Ciò che quella insegnò, o questa imparò, fu dato da Dio, dal maestro, cioè, della stessa maestra. (*De test. animæ*, § 5.) E il nostro San Tommaso con quel suo dire da geometra insegna secondo Boezio, che le proposizioni altre sono per sè note rispetto a sè stesse, ed altre rispetto a noi; e che vi sono delle proposizioni note per sè comunemente a tutti; e che fra le verità le quali cadono nell' apprensiva, avvi un ordine. « Imperocchè ciò che primamente cade nell' apprensiva è l' ENTE; *il cui intendimento s' acchiude in tutto ciò che vien appreso dall' uomo*: e però il primo principio indimostrabile si è, che non puossi insieme affermare e negare; il quale si fonda nella ragione dell' essere e del non essere; e su tal principio si sostengono tutti gli altri. » (S. Th., *Pr. Sec.*, qu. 94, a. 2, c.) E San Bonaventura, dopo aver notato che le nozioni inferiori prendono evidenza dalle più generali, *quibus non ignoratis possunt intelligi diffinitive inferiora*; e che però ascendiamo alla nozione generalissima dell' essere comune, continua a dire, che « l' intelletto nostro comprende veramente le proposizioni, quando sa con certezza, ch' esse son vere; e questo sapere è vero sapere, perchè l' uomo non può essere ingannato in quella comprensione; e non può essere ingannato, perchè sa, *che quella verità non può essere diversamente: scit enim quod veritas illa non potest aliter se habere.* » (*Itinerarius mentis in Deum.*) E nota Gersone (*De Myst. Theol. spec.*)

« che questi princìpj primi, i quali si conoscono esser veri e certissimi, ogni qual volta abbiamo appresi i lor termini, ora si chiamano *dignità*, ora *concetti comuni* dell'animo, e ora regole prime e incommutabili, che *non posson esser altrimenti.* » La Filosofia cristiana dunque piglia le mosse dalla certezza della verità, e segnatamente da quella de' primi principj derivati dall'idea suprema, ch'è l'essere comune; e dalla certezza della coscienza umana, che non è ristretta al solo fenomeno del concetto, ma si abbraccia tutto l'uomo, e le sue facoltà, e le loro relazioni con gli oggetti. Nè con ciò vuol dirsi, che la Filosofia nostra non metta in opera una critica discreta, la quale non inimica la certezza naturale. Il filosofo cristiano fin da principio sa di sapere; ma sa pure, che le facoltà nostre possono *per accidente* cadere in errore; e che a non cadervi bisogna indagare la loro natura, i lor obietti, e la maniera d'adoperarle. Ecco il perchè trovi in tutti gli scolastici l'esame della verità e della falsità considerata rispetto all'intelletto ed al senso; e San Tommaso, il quale afferma, che l'esistenza della verità in universale *è nota per sè*, non potendosi dire *è vero che la verità non esiste*, senza contraddizione (*S. Theol.*, P. 1. qu. 3, a. 1, ad. 3), tuttavia nota, che ogni scienza è nell'intelletto; e che bisogna esaminare quali verità l'anima conosca, e che sia l'anima. (*In Phys.*, c. 1.) La Filosofia cristiana non rigetta l'esame, ma il dubbio; o quell'esame che non comincia da qualche certezza ragionevole, senza cui tutto rimarrebbe sempre dubbio; perchè il certo non può nascere se non che dal certo.

Con quali criterj cammina la scienza cristiana? Per fermo ei si contengono in ciò, da cui esordisce la scienza medesima; imperocchè i criterj che devon regolare la scienza, fa d'uopo che l'assistano fino dai suoi cominciamenti. Pertanto i criterj si contengono in quella certezza naturale, che ha l'uomo da sè nella sua relazione con la verità de' principj, con gli oggetti che lo circondano, e con Dio; cioè i criterj si

contengono nella natura nostra, che al dire di Tertulliano, è maestra dell' anima perch' è discepola di Dio. Ora i filosofi cristiani risguardarono sempre la natura dell' uomo ne' suoi due aspetti di conoscitiva e d' affettiva, e videro che il secondo ha radice nel primo; ma che l' integrità dell' uomo è da ambedue. Però dice Gersone: A qualunque potenza conoscitiva risponde una proporzionata virtù affettiva; imperocchè, quando viene appresa da una potenza alcuna cosa o conveniente o sconveniente a sè, e sotto tal ragione le si soggetta, sperimentiamo, che l' anima in qualche modo applaudisce a questa apprensione, s' ella è conveniente, o le par conveniente, e n' aborrisce, se le pare sconveniente. Dirò di più, che nessun ente manca d' appetito proporzionato al fine, che gli è dovuto per la ragione della legge divina; ma non dicesi propriamente appetito affettivo, se non quello che è negli enti conoscitivi. (*De Myst. Theol. Spec.*, p. 2, cons. 13.) Inoltre i filosofi nostri nel riflettere alla natura umana, non sognarono mai di risguardarla com' atea e solitaria; chè allora la natura non è più natura, ma un mostro; sì la presero qual è, educabile cioè, e di fatto educata dalla Rivelazione e dalla società umana. Quindi essi in sostanza riconobbero tre criterj: la retta ragione speculativa, la retta ragione pratica, e l'autorità. Dissero retta ragione speculativa quella che ha relazione di rettitudine con la verità evidente, la quale in quanto è manifesta all' intelletto, ed è veduta, non può ingannare; sicchè per loro il criterio stette in questa attinenza di dirittura tra il vero e la mente; e l' errore nasce dal voler affermare ciò che non è conosciuto. Sant' Agostino così scrive: « Quando trattasi di ciò che si vede con la mente, cioè con l' intelletto, noi parliamo di quelle cose che intuiamo presenti (*quæ præsentia contuemur*) in quella luce interna di verità, da cui la mente vien illuminata, e di cui gode. (*De Mag.*, *40.*) » E altrove: La *visione intellettuale* non s'inganna; imperocchè chi altro opina da quel che la cosa è, e' non

intende; o se intende, subito la cosa è vera.... Nelle cose intellettuali vedute l' uomo non prende illusione; perchè o intende e la cosa è vera; o se non è vera, e' non intende; ond' altro è errare in quelle cose che vediamo, ed altro errare perchè non vediamo. (*De Gen. ad Litt., XII, 29, 52.*) E quindi afferma Sant'Agostino « esser conseguenza necessaria, che ciascuno s' inganni, il qual afferma di sapere ciò che non sa. (*Enchir. ad Laur.*, 5.) » Sant' Anselmo definisce la Verità così: « La Verità è una rettitudine, percettibile con la sola mente: *possumus igitur, nisi fallor, diffinire quia veritas est rectitudo sola mente perceptibilis* (*Dial. de Veritate*). » E San Tommaso dopo aver mostrato che l' intelletto in sè porge fermo assenso per la presenza dell'oggetto intelligibile (*ex præsentia intelligibilis*) ai primi principj; e che rispetto alla ragione, ella risolve le conclusioni nei principj e forma la scienza; dice: La *certezza ch'è nella scienza e nell'intelletto* procede dalla *stessa evidenza di quelle cose*, che si dicono certe: ideo certitudo, quæ est in scientia et intellectu, est ex *ipsa evidentia* eorum, quæ certa esse dicuntur (in 3 *Sent. Dist.*, 23, qu. 2, a. 2); » e definisce l' errore un giudizio per cui affermiamo ch' è ciò che non è, o che non è, ciò che è. Rispetto poi alla parte affettiva della nostra natura, i filosofi cristiani videro che la legge naturale è una partecipazione della legge eterna, e che la legge naturale in genere consiste nelle *inclinazioni* delle cose a' loro atti e fini in virtù della legge divina: quant'all'uomo, consiste in *quella partecipazione dell'eterna legge per cui la creatura ragionevole ha naturale inclinazione al debito fine ed atto, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem.* (D. Th. *S. Theol.*, 12, qu. 91, a. 2.) E la parte affettiva od operativa della ragione umana, che inclina al debito fine, e ha dirittura con esso, chiamarono i nostri *retta ragione*, e la dissero norma *prossima* delle azioni (Ibid. qu 71, a. 6, c.). Però i filosofi cristiani stimarono sempre la rettitudine degli affetti naturali e della volontà guida

necessaria per conoscere il vero; e la non dirittura degli affetti parve ad essi cagione certa d'errore. Quindi Sant'Agostino dice de' filosofi pagani: « Alcuni di loro trovarono cose grandi secondochè furono aiutati da Dio, ma erraronο in quanto furono impediti dalla infermità umana; massimamente perchè la divina provvidenza resisteva alla loro superbia per mostrare col paragone di quella, che la via della pietà conduce dall'umiltà alle cose supreme. (*De Civ. Dei*, II, 7.) » E altrove afferma che i detti filosofi dànno in errore « perchè non cercarono religiosamente ond'abbiano l'ingegno, con cui fanno le loro investigazioni. (*Conf.*, V, 4.) » I sensi poi, reputano i nostri, che non traggano in errore, se guidati noi dalla retta ragione, giudichiamo de' sensibili a dovere, come vedremo più oltre: e però gli scolastici considerando la retta ragione nel doppio aspetto della speculazione e degli affetti, e quanto a quella, nell'attinenza co'sensi; e vedendo oltr'a ciò, che l'uomo non può tutto nè perfettamente sapere da sè, posero tre giudicatorj del vero, cioè la retta ragione, il senso sottoposto ad essa, e l'autorità divina ed umana. Me ne renda fede il Piccolomini che nella dedica della sua Filosofia naturale al Papa Giulio III, dice: « Tre sono le guide del nostro assentire, il senso non ingannato, il discorso della ragione, e l'autorità. » L'autorità fu distinta sempre in divina ed umana, come insegna Sant'Agostino. L'autorità poi in parte è divina, e in parte è umana; ma vera, ferma e somma è quella che dicesi divina. (*De Ord.*, II, 26.) » Di fatto l'autorità umana prende valore dalla divina, in quanto i dottori partecipano della verità. E l'autorità umana venne risguardata nella doppia relazione del filosofo col genere umano intero, e coi Dottori. Tertulliano scrisse appositamente un libro egregio intitolato *Della testimonianza dell'anima*, per chiarire i pagani, che l'anima di tutti gli uomini naturalmente detta le verità razionali del Cristianesimo; ond'egli esclamava: *O anima naturalmente cristiana!* « Io cito un testimone nuovo, diceva egli, ma più

noto d'ogni letteratura.... Sta nel mezzo, o anima.... Ma non chiamo già te, che mandi fuori sapienza, dopo esserti formata nelle scuole, esercitata nelle accademie, cibata nelle biblioteche e ne' portici d'Atene. Te chiamo rozza, semplice, non pòlita, e illitterata, e come t'hanno coloro, che te posseggono soltanto, cioè quella affatto da quadrivio, da trivio, da telaio.... Non sei, ch'io sappia, cristiana; imperocchè, non già nasci, ma doventi cristiana. Nondimeno ora chiedono la tua testimonianza i cristiani, da una estranea contro i tuoi. » E segue a dire; che in bocca del popolo gentile s'udivano del continuo queste esclamazioni: quel che *Dio abbia conceduto; se Dio vorrà; Dio buono; Dio benefica, ma l'uomo è cattivo; Dio ti benedica; Dio vede tutto; a Dio mi raccomando; Dio farà ragione; Dio giudicherà fra noi.* » (*De Test. An.*, § 1, 2.) Da ciò vediamo, che le verità più preziose si conservarono sempre nel senso comune, e che i filosofi pagani grandemente peccarono allorchè negarono fede a questo universale testimonio. E Tertulliano reca altrove la ragione, cioè nel libro *De Anima* (Art. 2, § 18), di questo conoscimento universale della verità; ove dice, che la corruzione dell'animo è un che derivato dall'origine naturale infetta « ma nell'anima rimane un che principale, divino, congenito e *propriamente naturale.* Ciò di fatti che viene da Dio, non già si estingue; ma si offusca. Può offuscarsi, perchè non è Dio; non può estinguersi, perchè è da Dio.... Così la divinità dell'anima si palesa per la sua bontà primitiva, e la coscienza di Dio viene in testimonio con queste parole: *Dio è buono; Dio vede; a Dio mi raccomando.* » Nè può nascere dubbio, che i nostri non abbiano adoperata l'autorità de' dottori nella scienza della ragione e di Dio, imperocchè si procacciarono dagli eterodossi l'accusa di servitù. Ma la riverenza all'autorità della tradizione scientifica muove dal fondamento della scienza: *nosce te ipsum;* la qual cognizione si trasforma, quanto al volere, nella virtù dell'umiltà; imperocchè il conoscimento di noi stessi ci scopre il bisogno di

ricevere istruzione da' maggiori, e l'umiltà consiste, come dice Agostino, non già nel farsi men ch'uomini, ma nel sapersi uomini. Per l'armonia continua dunque che unisce la mente col volere, e la scienza con la virtù, i filosofi cristiani riverirono ogni autorità buona, così pel dettame della ragione, come per l'affetto dell'umiltà. Di ciò non accade niuna questione; e solo vuol vedersi, con quali norme si tengano i nostri all'autorità de' dottori. Possiamo stabilire che quelli ebbero sempre in grande stima, non già l'unica sentenza d'un uomo, ma l'accordo de'sapienti. E valga il vero: o si risguarda l'autorità de' dottori cristiani, o l'autorità de' dottori pagani. Quanto alla prima, il mio parere è confermato dal molto numero di somme teologiche e filosofiche insieme, le quali si composero nel tempo degli scolastici; perocchè, siccome suona lo stesso vocabolo, si raunavan in esse le dottrine della tradizione scientifica. E quanto alla seconda, si tenga fermo che, sebbene ad alcun filosofo cristiano meglio garbassero certe dottrine d'alcun filosofo pagano, e ad altro quelle di altri, nondimeno l'autorità d'un solo non fu mai assoluta e senza compagni; e i nostri separarono in ogni tempo il vero dal falso, senza badare a grandezza di meriti e di fama. San Teofilo pende al platonico, e dice « che Platone più egregiamente degli altri filosofò (*Ad Autol.*, III. 6); » e nondimeno lo riprende in molte dottrine, ed esclama « Che giovò mai a Platone la dottrina istituita da esso, o che giovarono agli altri filosofi sì numerosi le lor opinioni! (*Ib.*, 2.) » Taziano dice di sè, ch'egli erasi dato alla filosofia de' Greci (*ac primum quidem vestris disciplinis imbutus*), e poi abbandonava la greca sapienza per quella de' barbari, la quale gli parve più semplice, più modesta, e più vera, e che infine passò al Cristianesimo. (*Contra Græc. Orat.* § 4.) Il dialogo di Giustino Martire con Trifone Ebreo dimostra, come i Padri, i quali andarono al Cristianesimo dalla Filosofia, recidessero da questa tutto ciò che offende la sapienza, e prendessero da ogni setta il buono, la-

sciando il cattivo; e osserva quell' antico Padre, che la filosofia essendo un' unica scienza non vi avrebbero luogo nè platonici, nè stoici, nè peripatetici, nè teoretici, nè pitagorici (§ 2.). Clemente Alessandrino, oltre quel passo notissimo, che suona così « io chiamo Filosofia, non la stoica, non la platonica, o l' epicurea, o l' aristotelica, ma la scelta di tutto ciò che tali sètte dissero altamente e che insegna la giustizia con pia sapienza (*Strom.*, I, 2); » aggiunge più oltre queste bellissime parole, in cui vien distinta la unità e universalità della sapienza cristiana dalle particelle di verità, le quali si trovano nelle sètte pagane, e ch' entrano in quella non come accozzo, ma come unione delle parti nel tutto. « Essendo una la verità (mentre l' errore ha infiniti sviamenti) gli eretici della filosofia tanto barbara quanto greca (*philosophiæ tam barbaræ quam græcæ hæreses*) la spezzarono e la dispersero, come le Baccanti fecero delle membra di Penteo, e ciascuno spaccia quella parte di verità, che le toccò, per la verità compiuta. Ma, come penso, pel sorgere della luce tutte le cose sono illuminate. Adunque tutti i Greci e i barbari, che furono studiosi della verità, sì quelli che sortirono molta porzione della verità del *Logo*, che gli altri i quali n'ebbero una tenue, le rechino qua nel mezzo *(in medium prodeant)*. Che se un secolo rappresenta quasi raccolte in un momento le parti del tempo future, presenti e passate, certo la verità nel raccogliere i propri semi, benchè dispersi in terra straniera, è molto più potente d' un secolo. Imperocchè di quelle opinioni, che sono state ricevute appo gli eretici, trovammo alcune, che non sono del tutto assurde, nè hanno tronca la lor naturale derivazione; come quelle che hanno diviso Cristo a mo' d' un uomo lacerato da' Ginecei; quantunque sia fuor d' ogni disputa, che quelle opinioni differiscono in genere, e dalla verità compiuta. Adunque o come un membro, o come specie, o come genere le coincidono in unità. Come.... nell' universo tutte le parti, benchè differiscano tra

loro, serbano congiunzione e convenienza col tutto; così e la barbara e la greca filosofia, avendo spiccata una qualche particola di verità eterna, non già dalla mitologia di Bacco, ma dalla Teologia del Verbo eterno, colui che le parti divise nuovamente abbia composte, e ne abbia fatto un unico tutto, perchè se ne formi la compiuta sapienza, ei può contemplare senza pericolo la verità. » (*Strom.*, I, 3.) Vedemmo nella seconda parte di questo discorso, in quanto pregio tenesse Sant'Agostino i platonici, e tuttavia, non solo nelle Ritrattazioni, ma eziandio ne' libri anteriori più volte riprende i filosofi pagani in generale, e dice, che questi non ebbero sapienza « perchè ignorarono la via, cioè il Verbo di Dio » (*Conf.*, V. 5); e volgendosi loro col discorso, gli ammonisce così: « Vedete di lontano, benchè con occhio offuscato, la patria, ma non sapete la via, che vi conduce. » (*D. Civ. Dei*, X, 29. 1.) E nota perfino, ch' essi « parlano con libere parole, e nelle cose difficilissime a capire non temono l' offesa delle pie orecchie; ma che noi dobbiamo parlare con certa regola, affinchè la licenza delle parole non generi empie opinioni intorno alle cose significate da quelle. » (*D. Civ. Dei*, X, 23.) E con breve definizione determina la qualità, che distingue non solo la dottrina de' Gentili da quella cristiana, ma altresì le nostre dalle loro lettere; cioè l' amore delle belle parole senza troppo badare alla verità sostanziale: *Ogni moltiloquio viene da' Gentili*, che dann' opera piuttosto ad esercitare *la lingua, che a mondare l' animo.* » (*De Cons. Evang.*, II. 13) San Tommaso, che il Rémusat ed altri stimano un pretto aristotelico, non è invece altro che un conciliatore tra le dottrine d' Aristotile note ad esso e quelle di Platone segnatamente passate in Sant' Agostino, la cui autorità il detto Santo venera sopra ogni altra. Imperocchè tra' difetti di coloro che giudicano gli scolastici avvi quello di badare solo alla forma logica, la quale per fermo è peripatetica, senza por mente alla sostanza delle dottrine, che di certo scendono da' Padri per quattro quinti,

e per uno dallo Stagirita. Alcuino, che da molti vien annoverato per primo fondatore della Scolastica, e che di vero fu istitutore della Scuola di palagio a tempo di Carlo Magno, mostra secondo le teoriche stesse di Agostino l'analogia delle tre Persone Divine con le potenze dell'anima, memoria, intelletto e volontà, e porge la prova di lui sulla semplicità dell'anima, e spiega com'esso l'origine delle idee, l'ufficio della memoria, e gli atti dell'immaginazione. Sant'Anselmo nella Prefazione al *Monologio* afferma, che spesso ritornando sull'*Opera sua « non potè mai ritrovare di aver detto in quella alcuna cosa, che non s' accordasse con gli scritti* DE' PADRI CATTOLICI, e segnatamente del Beato Agostino. » Se in San Tommaso l'intelletto attivo discende da' peripatetici, le idee eterne che si specchiano in esso secondo gl'intelligibili primi non sente dell'Accademia e del Vescovo d'Ippona? Avvi di più, San Tommaso, come nota che Agostino corrèsse Platone sulla teorica delle idee separate da Dio, così corrègge non poche volte Aristotile intorno a punti essenziali, sicchè la filosofia dell'Aquinate si discosta da quella di lui quanto la creazione dal dualismo, quanto l'immortalità dell'anima da un atto corporeo, quanto una intelligenza divina, che tutto vede e provvede, da un intelletto, che vede e provvede in generale, e non da sè, ma per legge fatale delle cose che tendono a lui. E dice espressamente Tommaso, che le vie prese da'filosofi pagani non sempre convengono ai filosofi cristiani. Ecco un testo di molto rilievo. Pone egli il quesito se vi sieno sostanze pure non unite a'corpi, e, riferite le opinioni d'Anassagora, di Platone e d'Aristotile, soggiunge: « Ma queste vie non sono a noi molto accomodate, imperocchè nè ammettiamo con Anassagora la mescolanza de'sensibili, nè la separazione degli universali con Platone, nè la perpetuità del moto con Aristotile. » (*De Spir. Creat.*, Art. 5.) E all'articolo 3 del medesimo libro, dimostrando l'unione immediata dell'anima col corpo, e dichiarando l'opinione degli spiriti

vitali cavata dal libro d'Aristotile *De causa motus animalium*, finisce col dire: *Del rimanente ancora quel libro non è poi di molta autorità*. Si conclude che i sapienti nostri osservarono la tradizione della sapienza cristiana, ne cercarono le vestigie, le concordanze, e le illazioni tra le sètte pagane, e di tutto il rimanente non fecero caso.

Da quello che abbiamo detto già apparisce, che il filosofo cristiano allorchè si mette a filosofare, se non dimentica, nè può dimenticare d'essere uomo, e però serba la fede naturale nell'autorità del genere umano e in quella de' veri sapienti, non dimentica nemmeno e non può dimenticare a più forte ragione d'essere cristiano; e però sin dal principio della scienza la fede *accompagnasi* al ragionamento, e lo conduce in salvo. La causa generativa della nostra Filosofia, teniamolo a mente, non è il dubbio o l'ignoranza eterodossa, ma la indagine delle ragioni dimostrative, e la difesa della verità. E di ciò gli eterodossi ci vilipendono col nome di ciechi dommatici; ma noi prima affermiamo a viso alto, che proprio il nostro metodo è quello; e poi che il dimostrare da principj evidenti non sembra un andare alla cieca; e poi ancora, che noi sappiamo di certo quel ch'essi non sanno, cioè che la nostra fede è la sapienza; e per ultimo, che noi riposiamo con la mente e col cuore nelle nostre dottrine, ed essi vanno in continui dubbj e passioni, nè sembra che quegli effetti ci perdano punto con questi al paragone della bontà. Or dunque la Filosofia pagana comincia dall'ignoranza e dal dubbio. Lo dice a noi Cicerone sul bel principio del suo libro *De nat. Deorum*. « Come di molte cose nella Filosofia non sono state per niente chiarite a sufficienza, così questione difficilissima ed oscurissima è quella della natura degli Dei; intorno alla quale son tanto varie e tanto opposte le sentenze de' sapienti, che se ne toglie grande argomento, la ignoranza essere il principio della Filosofia. » I nostri procedono in modo che la certezza naturale della coscienza e de' principj, la fede naturale e la sovrannaturale si

consertino indivisibilmente; e così rispettano essi la fede e la ragione. Tertulliano scrive: « Noi definiamo, che Dio prima è da conoscersi per la natura, e poi per la dottrina; cioè per la natura dalle opere, e per la dottrina dalla predicazione. (*Adv. Marc.*, I, 10.) » E aggiunge: *ma la natura non vale, allorchè i naturali stromenti non son sufficienti* (ivi); imperocchè considerata la grandezza di Dio, e la mediocrità umana, abbiamo veduto con l'esperienza di tutti i secoli (*secundum totius ævi experimenta*) che gli uomini poteron più facilmente fingersi gli Dei che seguire colui, il qual è noto per la natura (ivi). Indi occorreva, dice Tertulliano, la Rivelazione, imperocchè Dio, mentr' è noto pel testimonio dell'anima e per l'opere della natura, è ignoto per la sua grandezza, pel gravame de'sensi nostri, per le cattive istituzioni, e per le libidini, concupiscenze e va discorrendo; laonde questo è sommo delitto di coloro, che non vogliono riconoscere per la predicazione colui, che non possono ignorare per la natura: « *et haec est summa delicti nolentium recognoscere quem ignorare non possunt.* » (*Apolog.*, 17.) Il qual argomento risponde a quello di San Tommaso che nei principj delle due Somme, e segnatamente nella filosofica *contra Gentes*, dimostra, che senza la Rivelazione, non potremmo avere facile, universale, o schietta cognizione di Dio. Nè tuttavia nega il valentuomo, che da noi si abbia per natura la capacità di acquistare l'idea di Dio; imperocchè anzi parlando egli di que'Padri, i quali, come Tertulliano, posero innata entro di noi la nozione della divinità, spiega per la naturale facoltà il senso di tal dottrina. « La cognizione, che Dio esiste, dicesi inserita naturalmente in tutti, perchè naturalmente è inserito in ciascuno un che, onde possiamo pervenire al conoscimento, che Dio è. » (*De Verit.*) I filosofi cristiani sanno bene quel vero tanto comune, e che da molti si dimentica, vo' dire, altro essere la facoltà, ed altro le condizioni per attuarla. Però Sant' Agostino osserva: « Poichè la nostra mente, a cui appartiene naturalmente la ragione e

l'intelligenza, era fatta invalida per molti vizj vecchi e tenebrosi.... occorreva ch'ella fosse *anzi tutto* (*primum*) *imbevuta e purgata* dalla fede. » (*De Civ. Dei*, XI, 2.) Insegna poi « che quanto al tempo l'autorità vien prima, benchè in realtà preceda la ragione.... imperocchè nessun uomo facendosi perito senz'esser innanzi imperito.... accade che l'autorità apra la porta a tutti coloro, che vogliono sapere le cose grandi ed occulte. Ma entrata la porta, e appresi i precetti, l'uomo impara alfine con quanta ragione quelli gli fossero dati, e che sia la propria ragione, cui egli, già fatto fermo e idoneo, segue e comprende. » (*De Ord.*, II, 26.) E altrove: « Guardimi bene dal dire che Dio abbia in odio ciò per cui e'ci creava più eccellenti di tutti gli altri animali. Guardimi bene, io dico, che questo crediamo, affinchè da noi non si riceva e non si cerchi la ragione, mentre non potremmo nemmeno credere, se non avessimo un'anima razionale: *cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus.* » (*Ep.*, 120, § 3.) Sicchè in un certo senso precede la fede, ed in un altro la ragione. « Di fatto se è giusto che a certe cose grandi, le quali ancora non possono capirsi, la fede anteceda la ragione, tuttavia senza dubbio una *certa ragione, che ciò persuade, antecede la fede; nè la ragione abbandona l'autorità mentr'esamina cui sia da credersi: neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur, cui sit credendum.* (*De vera Relig.*, 46) La fede cerca (l'intendimento) e l'intelletto trova; per lo che disse il profeta: se non crederete, non intenderete. E daccapo l'intelletto cerca colui che trovò; ed a questo l'uomo dev'essere intelligente, per cercare Iddio. » (*De Trinit.*, XV.) Indi vengono le due formole di Sant'Anselmo *intellectus quærens fidem,* e questo è proprio di coloro, che non hanno fede; *fides quærens intellectum,* e questo appartiene a'Cristiani, quantunque non in tutte le cose della fede sia da cercare l'intendimento. Dimodochè Sant'Anselmo narrando nel *Proslogio* il perchè componesse quell'opuscolo, dice d'averlo scritto a mo'di taluno che si sforzi

d'alzare la mente alla contemplazione di Dio, e d'intendere *ciò ch'egli crede*. I nostri muovono da principj razionali nella scienza per dimostrare, ciò ch'essi fermamente credono e ch'è dimostrabile, e quanto a'misteri, non tentano di penetrarvi entro e dimostrarli, ma ne investigano le *convenienze* con le verità razionali. Sant'Anselmo, arditissimo nell'andare con la ragione quanto più oltre si può andare, e che perciò vien chiamato da chi troppo forse non considera la natura del filosofare ortodosso, un razionalista cattolico, ecco in quali termini parla della Trinità: « Parmi, che il segreto di cosa tanto sublime trascenda ogni acume d'umano intelletto, e però stimo, che debba frenarsi 'l tentativo di esplicarla. Reputo, che deva bastare a chi indaga una cosa incomprensibile, se ragionando giunga a conoscere che certissimamente la *cosa è*, quantunque non possa conoscere *come la cosa sia*. » E poi propone il quesito del come i misteri divini sieno ineffabili, e tuttavia possa dimostrarsi ch'essi *sono*; e risolve il quesito dicendo: « Spesso accade che vediamo una cosa, non in qual modo ell'è, ma per qualche similitudine, od immagine; come quando consideriamo il volto d'alcuno in uno specchio. Allora una stessa cosa diciamo e non diciamo, vediamo e non vediamo, diciamo e vediamo *per altro*, non diciamo e vediamo per la *proprietà* della cosa. (*Monol.*, 66.) E d'ogni cosa vera ci ha la ragione; se non che il sovrarrazionale ha una ragione in Dio; ma nascosta a noi; e l'irrazionale non ha nessuna ragione. Come dice Agostino: Ed invero ci hanno delle cose, di cui non può rendersi ragione, benchè la non manchi (*non tamen non est*). E qual cosa si dà nella natura che Dio abbia fatto contro ragione? » (*Epist.*, 120, § 5.)

Avvalorato il filosofo cristiano da queste guide, che sono secondo natura, cioè dall'evidenza o rettitudine del vero, dall'amore del vero sotto ragione di bene, e dall'autorità umana e divina, comincia dall'osservazione interiore, o dalla coscienza per salire a Dio, ch'è suprema ragione d'ogni sapere. Di fatto

al filosofo cristiano due cose importano su tutto, cioè conoscere noi stessi, e conoscere Dio. Dice Agostino: « Desidero sapere Dio e l'anima. Niente di più? Nient'affatto. » (*Solil.*, I, 7.) Or siccome i nostri, per quel che abbiamo già udito da Sant'Anselmo, stimano che Dio non possa divenirci noto se non dalla similitudine degli effetti, essi vanno dagli effetti alla prima ragione; e siccome tra le cose create quella similitudine meglio apparisce nell'uomo, così principalmente dallo studio dell'uomo raccolgono i Cristiani la Filosofia divina. È questa una teorica comune, comunissima, senz'eccezione di sorta, ai Padri e Dottori. « Non voler uscire fuori di te, dice Agostino, ritorna in te stesso; la verità abita nell'uomo interiore. » (*De Vera Rel.*, 72.) E nei *Soliloqui*: « O Dio immutabile, che io conosca me, che io conosca te (*noverim me, noverim te*). » (II, 1.) Sant'Anselmo nel *Monologio* dopo avere spiegato come possa conoscersi Dio per similitudine, e non in sè, aggiunge: « Qualunque nome che sembri potersi dare a quella natura, non me la indica mai per una sua proprietà, ma per una qualche somiglianza » (65); e quindi nel capitolo posteriore arguisce, che tanto più la mente s'avvicina al conoscimento della natura divina, quanto più la studia nelle proprietà delle cose più perfette e più simili a Dio; e siccome nulla è più perfetto delle sostanze razionali, così la mente studiando sè, e in sè Dio, molto a lui s'avvicina. *Certum est, quia per illud magis ad ejus cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat.* E conclude, dicendo: *Qual cosa dunque più manifesta, che quanto più studiosamente l'anima razionale intende a conoscersi, con tanto maggior efficacia sale alla cognizione di Dio?* Le quali parole dimostrano ancora la necessità della Filosofia per la Teologia, non rispetto ai principj ed alle prove rivelate, ma sì rispetto alla parte razionale ed analogica. San Tommaso nota, che dell'uomo solo fra tutte l'opere della creazione si disse, ch'egli era fatto ad immagine di Dio, perchè « il sommo grado di quelle perfezioni, secondo

le quali la natura creata *partecipa la somiglianza* (*participat similitudinem*) della natura increata, è l'intellettualità. » (In 3 *Sent.* Distinct. 11, qu. 2, a. 2.) Imperocchè San Tommaso con i padri e i dottori tutti insegna, che Dio può dimostrarsi per quelle cose che sono più note rispetto a noi, cioè per gli *effetti* (*S. Theol.*, P. 1, qu. 2, a. 1, c.). Ecco adunque la ragione per la quale i nostri tengono il metodo ascensivo come necessario alla cognizione di Dio, secondo il detto dell'Apostolo: *Le cose invisibili di Dio s' intendono per quelle cose che sono state create;* ed ecco la ragione, onde i Padri cattolici e dietro loro gli scolastici poser tanta diligenza nell'esame delle facoltà umane, e nella logica strumentale, che insegna a bene adoperarle. Ma questo metodo d'ascensione conduce alla vera sommità del sapere, dalla quale soltanto scende chiarezza piena per la conoscenza dell'uomo e del mondo; perchè in ogni ordine di enti la cognizione del primo ci fa intender a compimento l'ordine stesso che ne dipende. Vediamo dunque che ordini di cose voglion chiarire i nostri con la scienza di ciò ch' è primo, e niente ha sopra di sè.

L'uomo riflettendo sopra di sè, s'accorge d'esistere, di conoscere, e d'operare; e ch' è in relazione con altre cose, ch'esistono, che son conoscibili, e che operano sopra di lui, e fra loro. Noi e le cose esistiamo; ma possiamo non esistere; dunque è necessario sapere la cagione prima ond' esistiamo. Noi conosciamo noi stessi, e ciò ch' è conoscibile a noi, ma possiamo non conoscere; è dunque necessario sapere qual è la Ragione o Verità prima, onde conosciamo, e onde le cose son conoscibili. Noi operiamo e tutte le cose a mo' loro operano per un fine, ch' è il bene; ma noi e le cose, non siamo beni a noi stessi; dunque è necessario sapere qual è l' ultimo fine nostro, ch' è la prima legge del nostro operare. Questi sono pertanto i tre grandi teoremi della Filosofia cristiana: prima causa, prima verità, e prima legge o ultimo fine. Però i nostri misero il sommo della Filosofia ne' tre concetti onto-

logici, unità, verità, bontà; e, come vedemmo, Alessandro d' Ales, accennò di più nell'unità dell'ente la causalità, ponendo prima della verità e della bontà, la potenza; e però essi contemplarono in Dio la causalità *efficiente*, *l' esemplare*, e la *finale*. Di qua deriva la divisione intrinseca della Filosofia; imperocchè la divisione estrinseca varia secondo i vari aspetti degli ordini mentali; ma l' intrinseca è quella, che si ravvisa costantemente nella distinzione delle materie. Già vedemmo che Sant'Agostino serbò la divisione platonica, cioè in Fisica, che discorre della causa efficiente; in Dialettica, che discorre della causa esemplare; in Etica, che discorre della causa finale. Questa divisione, come avverte il dottissimo Ritter, è pur quella intrinseca d' Aristotile; imperocchè s' egli separa la Dialettica dalla Filosofia, dicendo, che quella fa conoscere e questa conosce, vedessi che da lui si parla della Dialettica strumentale, com' arte; ma la Scienza prima e' la chiama Logica, com' anche la chiamò Platone, traendone il senso da *Logos*; ragione. Insomma tre sono le parti intrinseche della Filosofia, cioè la parte logica, l' ontologica e la morale; le quali spiegate per le nozioni fondamentali nella Scienza prima, od ontologia propriamente detta, ch' è radice comune, si svolgono poi con essere lor proprio e distinto. Nella parte ontologica s' acchiudono la Trasfisica o Metafisica o Teologia e la Fisica degli arabi, e degli scolastici, venuti dopo di loro; e nella Fisica, spettante alla Filosofia, s' acchiudono la Cosmologia e la Psicologia. Nella parte logica si comprendono la Dialettica o Logica, nel significato alto di Platone, d'Aristotile, e dei Padri, e la Logica minore n' è una preparazione, od un corollario; e vi si contiene anche l' Estetica, di cui è parte quella ch'Aristotile chiamò scienza poetica, e la Retorica. Nella parte morale stanno la Scienza del Dovere, del Diritto, della Felicità, e le altre scienze derivate da queste, come la Politica, e l' Iconomica; ed anche la Filosofia applicata ai fatti umani positivi, come la Giurisprudenza e la Filosofia della Storia.

§ 2. La Causa, la Ragione, la Legge o il fine è Dio. Ascoltiamo San Bonaventura. « L' universo è prodotto all' essere nel tempo; è prodotto *ex nihilo* da un principio solo e sommo, la potenza del quale, benchè immensa, tutte cose dispone con certo peso, numero e misura. Questo vuolsi intendere universalmente rispetto alla produzione di tutte le cose; e per tal modo si prende la verità e si rigetta l' errore. Perciò che dicesi *nel tempo*; si esclude l' errore di chi pone il mondo esser eterno; perciò che dicesi *dal nulla*, s' esclude l' errore di coloro, che pongono l' eternità nella materia; perciò che dicesi da *un solo principio*, s' esclude l' errore dei manichei, che ammettono pluralità di principj; perciò che dicesi *principio solo e sommo*, s' esclude l' errore, che Dio abbia prodotte le creature inferiori pel ministero delle intelligenze; perciò che si aggiunge con certo *peso, numero e misura*, si mostra che il mondo è un effetto della Triade creatrice sotto un trino genere di causalità. Di *causalità efficiente*, da cui procede *l' unità*, il modo e la misura in ogni cosa creata; di causalità *esemplare*, da cui è nella creatura *verità, bellezza* e numero; di causalità *finale*, da cui è nella creatura *bontà*, ordine e peso. » (S. Bonav., *Brevil.* II. 1.) Quante cose non potrebbero dirsi intorno a questo passo ammirabile, alla cui bellezza logica ed estetica, neppure il divino Platone non seppe nè potè giungere mai! Ci ponga mente il lettore, chè io mi devo affrettare al termine stabilito.

Questo è il punto essenziale, in cui la Filosofia cristiana si disgiunge dalla pagana, cioè la creazione; e poichè nella creazione sta il principio d'ogni essere, d' ogni verità, e d' ogni bene, così dalla Sapienza cristiana, che ivi getta il suo fondamento, procede ogni verità nella scienza, e ogni bene tanto privato quanto pubblico, e perfino la conservazione e bellezza dell' essere umano, perchè la verità e la bontà privata e pubblica conserva e moltiplica, e adorna l' uomo e le nazioni nell' anima e nel corpo; ma per l' opposto, dalle sette

che negano la creazione, o non la prendono per fondamento d'ogni sapere, scaturisce ogni errore nella scienza, e ogni vizio individuale e sociale, ed anche la perdizione e la bruttezza dell'essere umano, perchè l'errore ed il vizio traggono l'uomo e le nazioni alle malattie più fiere dell'animo e del corpo, alla barbarie ed alla salvatichezza, e con queste, come fa vedere l'esempio de' selvaggi, alla diminuzione della specie, la quale senza l'opera della Provvidenza terminerebbe nell'annientamento. Origene acutamente poneva nel domma di creazione il divario tra i filosofi gentili ed i cristiani allorchè disse: *Costoro dissentono da noi, quando fanno la materia coeterna a Dio.* (Hom. 14 in Gen. 26.) Vedemmo che i Pagani movendo dall'uomo con metodo induttivo, trasportavano i risultamenti di questo nel concetto di Dio, e così non pensavano Iddio analogicamente, ma sì in universale con le creature; benchè per la bontà delle tradizioni e della ragione confessassero che Iddio è in se stesso inescogitabile ed ineffabile. I nostri poi non tengono questa via. Essi pure adoperarono l'induzione, e vanno per le somiglianze necessarie degli effetti con la causa al primo Ente, ma non pensano questo a mo' induttivo, o generico; imperocchè fissando la mente nell'idea di causa, s'accorgono che la causa prima deve produrre gli effetti in un modo affatto diverso dalle cagioni seconde; e però dev'essere in sè un ente; il quale contenendo le perfezioni delle cose in modo assoluto, le fa simili a sè, eppure è immensamente diverso da loro, perchè quelle medesime perfezioni stanno in esso per modo infinito e perfettissimo. E l'aver fissa nel pensiero come pernio l'idea di causa, fa sì ch'essi non confondono l'ideale astratto col reale; perocchè, sebbene ogni idea contenga la relazione o possibile o attuale con la realtà ideata, nondimeno l'idea di causa ci appresenta quella relazione in modo anche più spiccato, non potendosi concepire la causa senz'il concetto d'azione che produce, e però senz'un ente in atto. I plato-

nici, benchè s' affaticassero di salire con metodo sublime agli eterni esemplari, li concepirono pur sempre in modo induttivo, e però, come nota il Ritter (*St. della Fil. crist.*), Sant'Agostino si divise da Platone, allorchè pensò che in Dio vi fosse, non solo le ragioni universali, ma ben anche l' idee di tutte le cose particolari. Nel che San Tommaso segue al solito Sant'Agostino, dicendo: « Se lo stesso ordine universo è creato da Dio, e retto da Lui, occorre ch' egli abbia l' idea dell' ordine universale. Ma la ragione d' un tutto non può aversi, se non si abbiano le proprie ragioni di quelle cose, delle quali 'l tutto si compone: come l' architetto non potrebbe concepire la specie della casa, se in lui non fosse la propria ragione delle parti di quella. Così adunque fa d' uopo, che nella mente divina s' acchiudano le ragioni proprie *(cioè non generiche)* di tutte le cose. Onde dice Agostino nel libro delle 83 quistioni (qu. 46) che le singole cose furono create da Dio con le lor proprie ragioni. » (S. Theol., P. 1. qu. 15. a. 2, c.) Pertanto può verificarsi dal passo di Sant' Agostino tradotto nella seconda parte di questo Discorso, ch' egli segue Platone fino alle specie eterne, e ivi lo abbandona, e concepisce Dio in modo affatto *eminente*. Il metodo assennato e guardingo d' Aristotele gli fece discernere esattamente l' ordine logico dal reale; e il cardine di tal differenza sta nella dottrina, che l'ente comune o astrattissimo non è genere che possa predicarsi univocamente; lo che mantenendo la diversità essenziale de' concetti, impedisce che non s' unifichino tutti in un solo, e quindi si sdruccioli a concepire l' identità delle cose. Ma egli non badò al pericolo, quanto bastava; e non applicò convenientemente la sua teorica a Dio; e quindi lo concepiva com'*atto* eterno del mondo eterno, ossia in *modo simile* all'anima, ch'egli definiva *atto* del corpo. E nondimeno, aiutato quel valentuomo dalle tradizioni e dalla ragione, concepì Dio, com'atto puro, cioè non avente in sè nessuna capacità di mutazioni e di passioni. Gli Scolastici, con la misura dell' idea di causa,

scelsero il buono, e lasciarono il cattivo di quelle dottrine. Negando l' *univocazione* dell' ente comune, cioè negando ch' e' sia un predicabile di genere identico, applicarono questa dottrina a Dio, e così evitarono il panteismo; e inoltre tennero sì Dio com' atto puro, ma perciò appunto come assoluto, e senza necessaria relazione con qualche cosa diversa da lui, e come assoluta cagione di ciò, che va misto di atto e di potenza, ossia del contingente; e così cansarono il dualismo. La necessità fondamentale di tal sentenza fu avvertita sin da' primi scolastici. Râban di Magonza, discepolo d' Alcuino, e maestro di molti insigni Dottori che uscirono dall' Abazia di Fulda, in un suo Commentario sull' Isagoge di Porfirio (Hauréau, *St. della Scolastica*) avvisa, che ponendo l' ente come genere supremo, s' immedesimano tutti i generi e tutte le cose a mo' del panteismo reale; e dopo aver notato che in qualche guisa l' ascensione de' generi somiglia il salire da una generazione ad un' altra fino al prim' uomo, soggiunge, che nondimeno i generi tutti non posson ridursi ad un solo genere. Ecco le sue parole: « Nei generi poi e nelle specie la cosa non istà di tal modo, che tutte le specie si traggano ad un sol genere supremo.... E trattando a parte dell' ente, parve a taluni che questo fosse un genere di tutte le cose, perchè questo nome d' essere si predica di tutte le cose; dicendosi la sostanza è un ente, e così dell' altre cose; ma nondimeno l' ente non è genere di tutto; imperocchè sta bene, che questo solo nome *ente* conviensi ad ogni cosa, ma nessuna sua definizione abbraccia ogni cosa, lo che farebbe se fosse genere, perchè ogni genere e conviene col nome a tutte le cose di cui è genere, e le abbraccia con la sua definizione. » Vale a dire, l'animalità, per esempio, conviene in senso univoco all' uomo ed al bruto, perchè la differenza tra l' uomo ed il bruto non cade nella ragione dell' animalità, sì nella ragione della spiritualità; ma invece, sebbene sia vero che ogni cosa in quanto esiste può

ricevere il predicato comune dell'essere, ossia è esistente, tuttavia la differenza ch' è tra cosa e cosa non cade fuori dalla ragione d' ente, ma in quella stessa d' ente; perchè ogni differenza non è mica nulla, ma *è*. Al quale insegnamento d'Aristotile e degli scolastici ortodossi se guarderanno meglio i rosminiani e al pericolo della sentenza opposta, forse ch' essi conserveranno la predicabilità comune dell' ente, ma gli negheranno il nome di *genere comune;* nel che non verrebbe a mutarsi la sostanza della loro dottrina. Nè chi legge torca la bocca, quasi a cose viete e di spregevole sottigliezza, imperocchè non siamo testimoni noi, che l' identità del genere supremo conduce al panteismo ideale gli egheliani e tanti nobili ingegni d' Alemagna e di Francia? e non sappiamo che furono menati al medesimo errore per la medesima confusione i maggiori uomini dell' antichità? E non è anzi argomento d'ingegno che bada al concreto la distinzione fra l'identità astratta, e la diversità de' concetti e delle cose? E Alberto Magno intese a capello il vizio, e gli effetti della induzione eterodossa; imperocche nella *Metafisica* (Lib. III, tr. 3., cap. 17.), dopo aver confutato Platone, che concepisce Dio com' *essere* generico, e però come principio d' *emanazione universale*, e qual predicabile comune a sè ed al mondo, aggiunge: « Quando tutte le cose si risolvono nell' ente e nell' uno, non regge però la risoluzione in un sola *natura*, che sia *univocamente* la natura di tutte le cose: *cum resolvuntur omnia in ens et unum, non stat in ens resolutio in una natura, quæ univoce sit una natura omnium.* » Duns Scoto medesimo, che ad alcuni sembra realista in senso non buono, afferma che il genere *analogico* e *metafisico* contenente il creatore e la creatura, non dice *nulla di reale comune ad essi* nè *univoco*, nè *equivoco*, ma solo *analogico*. (*De Rer. Princ.*, qu. 19, a. 1. n. 4.) Non s' appone dunque il Rosmini, allorchè crede che Duns Scoto ammetta l' univocità dell' ente comune nel senso d' esistenza.

Fuggito per questa maniera lo scoglio del panteismo, si levano i nostri alla cima della scienza con la contemplazione dell' essere universale, e de' suoi attributi metafisici; dal quale comincia il vero metodo discensivo e dimostrativo, non sì schietto per altro, che non vi si mescoli, ove occorre, il metodo analitico ed ascensivo; imperocchè l'osservazione interiore dell' uomo non abbandona mai 'l filosofo cristiano per l'uopo della scienza, e per istituto di vita. Questa scienza universale dell' essere, la quale chiamammo Ontologia co' recenti filosofi, dicevasi propriamente Metafisica da' vecchi, e così la definisce Alberto Magno: Ella è quella scienza « che ha per oggetto l'essere in quanto è ente, non in quanto è quest'ente.» (*Metaph.*, I, tract. 1, cap. 2.) E poichè così la Metafisica s' inalza alle somme ragioni, gli Scolastici al trattato dell' essere in universale facevan seguire la Teologia razionale, perchè Dio è la ragione suprema. I termini, dice San Bonaventura, delle proposizioni e delle illazioni non s' intendono senza l' idee superiori, che li definiscono. Ma sopra tutti i concetti è l'idea dell' essere; dunque non può aversi scienza delle cose, se non contempliamo questa idea. Ma l' ente per se non può conoscersi a compimento « se non si conosca per le sue condizioni, che sono l'*unità*, la *verità* e la *bontà*. (*Itin. mentis in Deum.*) » L' essere universale è ciò che si predica in comune di tutte le cose in quanto esistono; ma non significa una comune natura. Ogni ente è uno, perchè ogni ente è indiviso. « Di fatto, o un ente è semplice o è composto. Se semplice, è indiviso in potenza ed in atto; se è composto, non ha l' essere quando le sue parti son divise, ma dopochè esse costituiscono e formano il composto.» (*D. Th. S. Theol.* p. 1., qu. 11, a. 1 c.) Ogni cosa in quanto è, è vera, perchè *ciascuna cosa in quanto ha dell' essere, in tanto è conoscibile.* (Ivi, qu. 16, a. 9, c.) La verità poi è l'*equazione della cosa con l' intelletto* (qu. 14, a. 1, c.), la qual definizione abbraccia la verità considerata nell' intelletto, e considerata

nelle cose. Considerata nell' intelletto, dicesi verità *secondochè l' intelletto conformasi alla cosa intesa*; e considerata nella cosa, dicesi verità *secondochè la cosa ha un qualche ordine con l' intelletto.* Agostino accennò il primo aspetto della verità allorchè disse che *la verità è ciò, per cui si manifesta quello che è*; e indicò il secondo aspetto, allorchè disse, che *la verità è la somma similitudine del principio, la quale non ha nessuna diversità*; e l' indicò Anselmo, quando disse che *la verità è una rettitudine percettibile dalla sola mente.* Le quali due ultime definizioni risguardano la verità nella cosa, perchè risguardano la conformità della cosa con l'intelletto, e dicesi retto ciò che concorda al principio, cioè *all'intelletto divino*, (Ivi.) Se ciò ch'è, è vero in quanto ha ordine con l' intelletto, ciò ch' è, è buono in quanto ha ordine con l' appetito, e segnatamente con la volontà. « Imperocchè ogni ente, in quanto è ente, è in atto, ed è perfetto in qualche modo, perchè ogni atto è una certa perfezione; il perfetto poi ha ragione d'appetibile e di buono.... e però ogni ente, in quanto è tale, è buono.» (Ivi, qu. 5, a. 3, c., e vedasi anche lo Zucchi *Met. sec. Arist. et D. Thom.* e il Gaudin.) L'ente universale con le notate condizioni « può pensarsi come compiuto e come incompiuto; come imperfetto e come perfetto; come in potenza e come in atto; com'ente condizionale, e com' ente per essenza; come particolare e come totale; come passeggero, e come permanente; com' ente da un altro, e com' ente per sè; com' ente misto al non essere, e com' ente puro; come relativo, e come assoluto; come ente secondo, e come primo; come mutabile, e come immutabile; come semplice e come composto. » (Bonav. *Itin.*) Questi due ordini di concetti non possono riferirsi al medesimo ente per la contraddizione, che ciò non comporta, e anzi un ente o si pensa assoluto, o relativo, e va discorrendo; e' però se si pensa in un modo, escludesi l' altro, come viene accennato dalla particella disgiuntiva allorchè diciamo: il tal ente *o* è

infinito, o finito, o è perfetto, o imperfetto; nè d' altra parte l' imperfetto, il finito, eccetera, si può pensare come da sè, perchè allora avrebbe l' essere per necessità, e non sarebbe imperfetto; dunque tra' due ordini de' concetti, media quello di creazione. E tanto più rilevasi ciò dal considerare, che l' ente può pensarsi come relativo e come assoluto, e il relativo indica produzione da un lato ed efficienza dall' altro. Laonde la Filosofia cristiana in tutto lo svolgimento delle sue dottrine contempla pel concetto di creazione l'Ente ch'è, e le cose ch'esistono dall'Ente; l'uno primiero, e le unità che, create da esso, formano l' universo; la verità prima, e le verità create, il bene primo, e i beni creati; e questi termini secondi ricevono tutti la loro ragione dal primo; e per l' idea della relazione del creato col creatore s' intendono e si spiegano tutte le relazioni. Sicchè la parte ontologica pone Dio com' Ente uno, ch' è causa divina di tutte le cose; la parte logica, pone Dio come Verità, ch' è ragione prima d' ogni verità negl' intelletti e negli enti; e la parte morale pone Dio come Bene, ch' è legge prima e fine ultimo delle intelligenze create e per esse di tutto l' universo; e in tal modo la Filosofia intera è una dimostrazione di Dio, e un inno sublime che levasi dalla povera mente dell' uomo al Signore delle scienze.

§ 3. Dio è l'Ente uno, che crea tutte le cose liberamente, sostanzialmente e *ad extra* (Gioberti). San Tommaso porge cinque dimostrazioni dell' esistenza di Dio, le quali procedono dagli effetti alla causa, secondo il detto di San Paolo, ma sostenute da principj necessari ed evidenti. Nè sta che dalle cose contingenti non possa dimostrarsi 'l necessario; lo che si oppone a tutta la tradizione cristiana. E valga il vero, la dimostrazione si regge su principj necessari ed evidenti (Rosmini); e inoltre sebbene il nostro conoscere sia contingente, e sien contingenti le cose del mondo, tuttavia e noi mentre conosciamo, necessariamente conosciamo, e le cose mentre sono,

necessariamente sono, come dato che Socrate sieda, di necessità siede, mentre siede (S. Th. P. 1, qu. 19, a. 3, c.); e sebbene la verità del nostro intelletto sia mutabile, in quanto l' intelletto passa dalla verità alla falsità; la verità in sè non è soggetto di mutazione, e non diviene mai falsità, ma solo cessa d' essere conosciuta. (D. Th., *S. Theol.*, P. 1, qu. 16, a. 8, c.) Dunque posta l' evidenza del vero, così rispetto a' principj, come rispetto all' esistenza delle cose, tal verità è apodittica, e può trarsene conseguenza necessaria. Le cinque prove di San Tommaso contengono i migliori argomenti de' Padri, ed anche le più belle prove de' filosofi pagani, ma estese alla creazione, mentr' essi le adoperavano per dimostrare la causa ordinatrice. Queste prove hanno un intimo legame; perchè l' essere delle cose può considerarsi o nelle loro operazioni, che ci palesano la loro natura; o nelle loro qualità e perfezioni onde son capaci d' operare; o nelle loro relazioni ad un fine, per cui operano. 1. Or bene, sappiamo per esperienza che le cose operano, o si muovono, cioè (preso il moto al mo' peripatetico in senso generale ed improprio) passano dalla potenza all' atto. Ma una cosa non può passare di per sè dalla potenza all' atto, perchè sarebbe nello stesso tempo in atto ed in potenza, e però ogni cosa passa all' atto od è mosso per un qualche agente diverso. Or se questo pure è mosso, richiede un altr' ente che lo muova; ma siccome all' infinito non si può andare perchè ogni movente secondo non muove se non perch' è mosso da un movente primo, dunque esiste un movente primo non mosso, ch' è Dio. 2. Inoltre le cose nell' operare, producono degli effetti, e percipiamo un ordine di cause efficienti. Ora nessuna cosa è causa efficiente di sè, perchè sarebbe prima di se stessa; nè con le cause efficienti può andarsi all' infinito, perchè in un ordine di cause, le ultime dipendono dalle medie, e le medie dalla prima, e tolta questa son tolte tutte; dunque v' ha da essere una causa prima ch' è Dio. 3. Se continuamente vediamo

prodursi degli effetti, è chiaro, che quelle cose, che si producono e si corrompono, posson pure non essere. Or le cose che son tali, un tempo non sono esistite, perchè ciò che può non essere, non può insieme essere stato sempre; chè sarebbe di necessità. Dunque se tutte le cose son possibili a non essere, un tempo tutte non sono esistite; e però siccome, nulla esistendo, nulla può cominciare, così fa d'uopo ammettere un che, il qual abbia in se stesso la ragione del proprio essere e che sia causa di tutte le cose, e questi è Dio. Le quali prove risguardano l'operare degli enti. 4. La quarta si riferisce alle loro perfezioni, ond'essi operano. Nelle cose scorgesi un più od un meno di verità, di bontà e di nobiltà. Ma il più od il meno dicesi delle cose diverse, a seconda del più o meno avvicinarsi loro ad un che, il qual è il massimo. Avvi dunque un che, il qual è verissimo e ottimo e nobilissimo, e però massimo ente. (Platone, Agostino; i Padri Platonici.) 5. La quinta prova considera il fine delle operazioni, dicendo, che sperimentiamo come le cose che mancano di natural cognizione operano per un fine; ond'apparisce, che non a caso, ma da un'intenzione pervengono al fine loro. E siccome le cose che non conoscono non tendono ad un fine, se non dirette da un qualch'ente che conosce ed intende; adunque avvi un Ente intellettivo, da cui tutte le cose vengon ordinate ad un fine, e questi è Dio. (Gioberti, *Il Buono.*) E nella Somma contro i Gentili aggiunge San Tommaso una prova analoga alla quinta, ch'è impossibile il concordare delle cose contrarie e dissonanti in un ordine, se non per un governatore, da cui a tutti e singoli gli enti vien dato di tendere ad un fine; la qual prova è tolta dal Damasceno, e ricorda la Dialettica od arte divina de' Platonici e de' Padri. (*S. Theol.*, P. 1, qu. 2, a. 3, c.; e S. contra G. I, 13.) Da tal procedimento della Filosofia cristiana s'inferisce, che i nostri concepiscono Dio, non come qualche cosa d'indefinito e di generico, e non come l'*essere*, ma come l'*Ente*, o come *Quegli che è.* Per

fermo il sublime concetto acchiuso in quelle parole divine *Ego sum qui sum*, aiutò grandemente i Padri e i Dottori a prendere di Dio una nozione concreta e determinata. Però le troviamo ripetute spesso da loro. Così Sant' Agostino: « E indi ammonito di ritornare a me stesso, entrai nell' intimo mio, te duce; e potei, perchè t' eri fatto mio aiutatore. Entrai e vidi con un tal quale occhio dell' anima mia sopra la mia mente una luce incommutable.... E gridasti di lontano, ma con certezza: *Io son chi sono.* E udii, come s' ascolta nel cuore; e non era da dubitarne; e più facilmente dubiterei di non esistere io, che non di quelle cose, *le quali s' intendono per mezzo delle cose create.* » (*Conf.*, VII, 16.) Il concetto di Dio, com'ente da sè, in sè, e per sè, e ch' è prima causa, palesa tutti gli attributi divini, segnatamente quelli che s' attengono alla nozione di Dio com' *Ente*, ch' è causa degli Enti. La brevità del mio disegno m' impedisce di svolgere a compimento le teoriche cristiane; si mi fermerò all' unità. Se l' Uno, come vedemmo, è convertibile con l' Ente, Chi è massimo ente, dev' essere massima unità. Data l' unità di Dio, si ammettono tutte le sue perfezioni, e il reggimento supremo, e l' ordine dell' essere, del conoscere, e dell'operare; negata l' unità si nega ogni perfezione di Dio, e tutto apparisce disordinato nella scienza, nel mondo, nella vita e nelle nazioni; e nasce il paganesimo. Ecco il perchè a capo de' Precetti, avvi quello d' adorar un Dio solo. L' unità e semplicità di Dio significano la stessa cosa; perchè l' *uno* esclude il *molliplice*, e il semplice esclude il composto; e però escluso il moltiplice in modo assoluto, si esclude anche il composto, perchè in esso si contiene il moltiplice. (Pestalozza.) Or provano i filosofi nostri, che l' unità semplicissima di Dio rigetta la moltiplicità numerica, la composizione *fisica*, la *metafisica*, e la *logica* (id.); cioè Dio è immune da ogni moltiplicità di sostanza, da ogni moltiplicità di modi d' essere, e quindi da ogni moltiplicità di concetti logici. Non son più

Dii, ma un Dio solo; e ciò provasi per tre modi da San Tommaso. È manifesto, che ciò per cui una cosa è singolare non può comunicarsi ad altri; però uno solo è Socrate; e quindi se quelle proprietà individuali, onde Socrate è un *tal* uomo, fossero pur quelle onde Socrate è uomo, come non possono darsi più Socrati, non si darebbero più uomini. Ma Dio è appunto la sua stessa essenza, perchè non può essere causato, ma è di necessità, come vedemmo nel secondo argomento sull'esistenza di Dio, e però la sua essenza è incomunicabile a più. Questo argomento è anche di Sant'Anselmo nel Monologio. In secondo luogo, come provasi nel quarto argomento sulla esistenza di Dio, egli è massimamente buono, e vero, e però massimamente è, ossia è infinito nell'essere e nelle perfezioni. Se dunque Dio comprende ogni perfezione d'essere, non possono darsi più Dii, perchè converrebbe, che l'uno per distinguersi dall'altro differisse dall'altro, e così all'uno mancando ciò ch'è nell'altro, nessuno sarebbe perfettissimo. In terzo luogo si prova con l'ordine dell'universo, imperocchè le cose diverse non converrebbero in un ordine solo, se da un solo non fossero ordinate, come dimostrammo anche nell'argomento quinto sull'esistenza di Dio. (*S. Theol.*, P. 1. qu. 11, a. 3, c.) Dio ha l'unità fisica, cioè non si compone di parti, come un corpo: nè si compone di materia e di forma; e la forma, secondo il linguaggio de' Greci, indica ciò che opera in una cosa e la fa essere tale, anzichè tal altra; ossia Dio non è costituito d'un ente attivo, e d'uno passivo, come l'uomo che si compone d'anima e di corpo. Dio non è corpo, perch'è movente immobile; e perchè Dio essendo ente nobilissimo o perfettissimo non può essere un corpo non vivo; e nemmeno un corpo vivo, perchè questo è men perfetto di ciò che lo fa vivere, vo' dire dell'anima. Dio non si compone di materia e di forma, cioè d'un ente attivo e d'uno passivo, come un corpo animato; sia perchè Dio non è corpo; sia perchè, come

vedemmo nell' argomento terzo sull' esistenza di Dio, egli non passa dalla potenza all' atto, ma è puro atto, e però impassibile, sia perchè Dio è perfetto per essenza, e non già per la partecipazione d' una forma, e d' un atto formale; e sia perchè Dio, ch' è prima causa effettiva, è anche primo agente, cioè pura forma, o puro ente attivo. (Ivi, qu. 3, a. 1 e 2, c.) Da ciò si deduce, che in Dio trovasi la semplice unità metafisica; vo' dire, che in Dio non si dànno modi moltiplici, e stati d' essere diversi. Così Dio non si compone di potenza e d' atto, come gli spiriti creati, che passano dal non intendere all' intendere, perchè venne già provato, che Dio, come primo agente, è atto puro. Nè si compone d' essenza e sussistenza, come l' anima, che può essere e non essere; sia perchè, come già avvertimmo, un tal ente viene alla sussistenza per una causa, e Dio è prima causa; sia perchè l' attualità d' ogni essenza o natura sta nella esistenza, e però l' essenza di per sè sola è il possibile e non il reale, e Dio non è in potenza, ma semplicemente è, come chiarimmo innanzi; sia perchè ciò che non è la sua stessa essenza, ne partecipa, come l' uomo partecipa dell' umanità, e Dio all' incontro è la sua stessa essenza, e lo vedemmo. (*S. Theol.*, P. 1, qu. 3, a. 4, c.) Nè Dio si compone di sostanza e d' accidenti; ma chiamasi sostanza in senso improprio; imperocchè se in Dio fosse qualche cosa d' accidentale, non sarebbe più vera l' identità in lui dell' essere e dell' essenza. (*Aug. De Trinit.*, VII, 10.) Finalmente Dio ha l' unità logica; vale a dire non è genere, nè specie; teorica necessaria a toglier di mezzo il panteismo. Dio non è genere; imperocchè il genere, come genere, non è sussistente, ma le cose sussistono per le differenze specifiche. Or Dio, ch' è il suo stesso essere, non può aversi per un genere. Inoltre il genere si distingue per le differenze; ma le differenze sono accidentali al genere, e non essenziali; e in Dio, ch' è l' essere per essenza, non può cadere accidente. Nè Dio

può essere una specie predicata di molti individui, perocchè gl' individui, che partecipano alla stessa specie, si distinguono fra loro per alcune proprietà distinte dall' essenza specifica: ma Dio è la sua stessa essenza; dunque Dio non può reputarsi una specie. Laonde nemmeno Dio è una specie d' un genere; perchè la specie aggiunge qualche cosa all' essenza del genere; e Dio invece è la sua stessa essenza. (*D. Th. Comp. Theol.*, cap. 12, 13, 14.)

L' Ente uno è causa creatrice di tutte le cose. La filosofia cristiana stabilisce, che Dio può creare; che al solo Dio può appartenere la potenza creatrice; che Dio nel creare non si muta, e ch' è libero; che tutto, tranne Dio, esiste per creazione, e che la creazione non è opposta all' assioma *dal nulla* nulla si fa. Dio può creare; perchè la potenza si distingue in passiva ed in attiva; la passiva, non è in Dio; l' attiva gli conviene sommamente. Di fatto è chiaro, che una cosa patisce in quanto ha difetto; ma Dio non è difettivo. All' incontro una cosa è principio attivo di qualch' altra cosa, in quanto è in atto ed è perfetta. Ma Dio è atto puro, e semplicemente e universalmente perfetto; dunque può essere principio attivo di qualch' altra cosa. Ed invero come la potenza passiva ha la ragione di principio che patisce da un altro ente, così alla potenza attiva convien la ragione di principio attivo; perchè la potenza attiva è un principio che opera in altro. (*D. Th.*, P. 1. (qu. 24 a. 1. c.) Insomma Dio non sarebbe atto perfetto, se gli mancasse la potenza attiva di causare, imperocchè il causare pur anco è attività. E a Dio solo conviene il creare; sia perchè il creare è la causa più universale, e Dio solo è causa universale; sia perchè quanto più una cosa è in potenza ed è remota dall' atto, tanto maggiore si richiede la virtù, per cui ella sia tratta in atto; come più si richiede a riscaldare un corpo freddissimo, che un corpo men freddo. Ma quando viene a mancare ogni soggetto in cui sia la potenza di passar all' atto, allora la distanza che corre dalla potenza all' atto è infini-

ta, e allora pure si richiede una virtù infinita. Ma Dio solo è di virtù infinita, perch' egli è d'infinita essenza; dunque Dio solo può creare (*Comp. Th.*, 70). Dio è immutabile creando nel tempo; imperocchè Dio ab eterno vuole la creazione, e la vuole in un dato tempo. « Or non repugna, che in alcuno sia il proposito d'operare in futuro con immobile volontà, anche quando non opera. Adunque senza mutazione di Dio può avvenire, ch'egli, quantunque eterno, produca una cosa in essere nel tempo. » (Ivi, 87.) Però dice Sant'Agostino, che « Dio non vuol ora questo, ed ora quello, ma *insieme*, e *in un atto*, e *sempre*, vuole tutte le cose ch'egli vuole; e non già di nuovo e poi di nuovo, nè ora queste cose, ora quelle, nè vuol dopo ciò che prima non voleva, nè disvuole ciò che prima volle, perchè tal volontà sarebbe mutabile, e ciò ch'è mutabile non è eterno, e il nostro Dio è eterno. » (*Conf.*, XII. 18.) Ed a capire tal dottrina si consideri, che l'atto di Dio è puro e perfetto in sè stesso, e che il termine creato è ad extra; e però, allorchè l'atto puro di Dio produce un termine dal nulla, non mutasi minimamente, perchè l'atto è infinito in sè, e non cresce d'attività creando; e il termine, non è interiore, ma esteriore, e la volontà di creare è eterna; e quindi l'atto creativo in sè è eterno, e solo per la relazione esterna produce nel tempo. Della libertà di Dio nel creare, San Tommaso reca questo argomento apodittico: « Circa le cose volute da Dio dee considerarsi, che Dio vuole di necessità qualche cosa; ma ciò non è vero di tutto ciò ch'egli vuole. La volontà divina ha necessario rispetto alla sua bontà, ch'è proprio oggetto di lui. Sicchè la volontà di Dio vuole la propria bontà necessariamente. Le altre cose poi Dio le vuole, in quanto s'ordinano alla sua bontà, come a fine. Ma le cose che risguardano un fine, non son volute di necessità, se non sieno tali, che senz'esse il fine non possa conseguirsi.... Laonde, poichè la bontà di Dio è perfetta, e può essere senza le altre cose, non venendole accrescimento

di perfezione da loro; segue, che egli non le vuole di necessità assoluta; ma solo è *necessario per supposizione*, che Dio volendo una cosa, questa sia, perchè la volontà di Dio non può mutarsi. » (*S. Theol.*, P. I. qu. 19, a. 3. c.) E però Dio potrebbe fare cose diverse da quelle che fa. « Imperocchè, la verità è l'equazione dell'intelletto con la cosa; ma con tal divario, che se l'intelletto è causa d'una cosa, paragonasi ad essa, come sua regola e misura, e se all'incontro l'intelletto riceve la scienza dalle cose, queste sono regola e misura di lui. (Qu. 21, a. 2.) Ora l'ordine posto dalla divina sapienza nelle cose.... non pareggia la divina sapienza per modo che essa sia limitata in quest'ordine.... imperocchè la divina bontà è fine sproporzionatamente superiore alle cose create. » (Qu. 25, a. 5. c.) Ossia le cose create son sempre finite e la sapienza e bontà di Dio sono infinite. Pertanto le obiezioni antiche messe avanti pur ora, come reggono a tanta luce di sapienza? Si obietta; se era buona cosa creare, come poteva Dio non creare? La bontà della creazione è conveniente a Dio, ch'è buono, ma non è un più di bontà, perchè Dio in sè è buono infinitamente. Se il mondo non è l'ottimo, perchè Dio, ch'è ottimo, nol creò tale? Perchè ottimo solamente è Dio; ma nelle cose finite avvi sempre l'indefinita capacità d'un più; e Dio non fa l'impossibile. Tutto dunque esiste da Dio creatore, e nulla è coeterno a lui, come vogliono i dualisti; sia perchè il coeterno a Dio sarebbe Dio, ed Egli è unico, sia perchè l'atto di Dio essendo infinito è onnipotente, e non abbisogna di nulla per creare. Udiamo San Teofilo che spiega ciò con bella precisione ed eleganza. « Secondo Platone, e i suoi seguaci, Dio è ingenito, e padre e creatore di tutte le cose; ma essi dappoi due cose pongono non generato, Dio e la materia, e questa coeterna a Dio. Ma se Dio è ingenito, e la materia è ingenita, già Dio non è più creatore di tutto, nè più è vera la monarchia di Dio. Inoltre, come Dio essendo senza principio è anche immutabile; così, se la materia fosse ingenita, sarebbe

immutabile ed uguale a Dio; perchè ciò ch' ebbe principio può patir mutazione, ma l'eterno non può mai mutarsi. E che grand' opera farebbe Dio, se formassse il mondo con la materia già esistente, e a lui sottoposta? Anche l' artefice appo noi, quand' abbia ricevuta la materia, forma di quella ciò che gli piace. Ma la potenza di Dio si scorge in questo, ch' egli fa dal nulla ciò che vuole. » (*Ad Autol.*, II, 4.) E Sant'Agostino : « Alcuni si sforzarono di persuadere, che Dio Padre non sia onnipotente; non perchè osassero dirlo, ma da quel che insegnano son convinti di ciò sentire e credere. Imperocchè dicono, che avvi una natura, cui Dio onnipotente non creò, ma onde fabbricò questo mondo. » Così costoro intendono, che il fabbricatore del mondo non fosse onnipotente, s'ei non potè fabbricarlo senza l' aiuto d' una natura non fatta da lui, quasi materia del suo lavoro. Se poi concedono, che Dio sia un fabbricatore onnipotente, confessino, ch' è necessario aver lui fatta ogni cosa dal nulla. (*De Fide et Symb.*, I, 2.) San Tommaso poi prova che ogni cosa è fatta da Dio « perchè un solo ente è per essenza; e quindi ogni altro ente esiste ed è perfetto, non da essenza, ma da partecipazione. » (P. I, qu. 44, a. 1. c.) Con che vien risposto anche alla obiezione, che nulla può darsi oltre l' infinito; imperocchè sia vero, che l' essenza infinita non può avere più o meno; ma l' essenza infinita perchè appunto è tale, ha la virtù di causare delle cose, che non sono per essenza, sì per mo' di partecipazione; e che non aggiungono niente all' infinito, perchè l' infinito non è una somma. Antica poi è l' obiezione, come sappiamo, che dal nulla non viene nulla; e che perciò Dio non può creare *ex nihilo*; e ab antico i filosofi cristiani fecer capire, a chi volle capire, che s' intenda per creare dal niente. Così Boezio: « Che nulla possa esistere dal nulla, è vera sentenza, cui niuno mai non s' oppose; benchè coloro lo ponessero a fondamento, non per affermare un principio operante, ma un soggetto materiale (*De cons. phil.*, V. p. 1. § 236.) E più chiaramente Sant' Ansel-

mo: « È manifesto, che, avanti alla creazione delle cose, stava nella ragione della suprema Natura il che, il quale, ed il come delle cose stesse, che sarebbono fatte. Laonde apparisce, che le cose prima che fossero fatte, non erano, inquantochè non erano ciò che son ora, *nè ciò esisteva, onde fossero fatte;* ma non erano esse tuttavia un nulla rispetto alla ragione del Creatore, *per la quale* e *secondo la quale* fossero fatte. » (*Monol.*, 9.)

Ma se le cose create non esistono da sè, nè sussistono in un soggetto eterno; e se hanno la necessaria condizione d'esistere nell'atto creativo, conséguita, che l'atto stesso è conservativo; perchè mancata la necessaria condizione d'essere manca il condizionato. L'atto creativo è identico all'atto conservativo, rispetto a sè, ma con divario negli effetti. Ce lo insegna Sant'Agostino. « Può intendersi, che Dio si riposò dal creare i generi delle creature, perchè non creò più qualche genere nuovo; ma che dopo fino ad ora e sempre in avvenire egli operi nel governo di quei generi, che allora furono istituiti.... altrimenti essi subito s'annienterebbero; *alioquin continuo dilaberentur.* Imperocchè la potenza del Creatore, e la virtù di lui che tutto può e tutto contiene, *è causa del sussistere d'ogni creatura....* Nè come il fabbricatore d'una casa, quando l'abbia edificata, se ne va, e quella rimane, così va del mondo; il quale anzi non potrebbe durare un batter d'occhio, se si sottraesse alle cose il reggimento di Dio. (*De Gen. ad Litt.*, IV, 22.) Chi altri adunque anch'ora opera, se non colui, che fin ad ora opera? Ma egli crea *ora di ciò che già esiste;* e in principio creò dal nulla. » (Ivi, V, 11.) E Sant'Anselmo. « Poichè le cose, che son fatte, durano per qualch'altra cosa, e colui che le fa dura da sè, occorre che siccome nulla è fatto se non per la presente essenza creatrice, così nulla durì, se non per la conservatrice presenza di lei. » (*Monol.*, 13.) E in vero, ciò che vien fatto, se non è dal nulla, dura per la materia in cui

è fatto; ma se è dal nulla e la materia o sostanza è fatta anch'essa, vi abbisogna la conservazione della causa prima. E San Tommaso: « Dio è in tutte le cose, non come parte d'essenza, nè come accidente, ma come l'agente è presente a ciò, in cui opera.... Poichè Dio è il proprio essere per essenza, fa d'uopo ch'ogni ente creato sia effetto di lui, come l'infocare è un effetto del fuoco. E questo effetto non solo Iddio produce quando le cose cominciano ad esistere, ma quand'anche son conservate, come il lume è cagionato nell'aria dal sole, finchè l'aria rimane illuminata. Per quanto dunque la cosa *ha l'essere,* per tanto è d'uopo, che Dio le sia presente in quel modo, *ond' ella ha l'essere.* » (P. I, qu. 8, a. 1. c.) Cioè se l'essere dapprima è per partecipazione, convien pure che sia sempre tale, e mai non sussista da sè. Indi inferiscono i filosofi cristiani che Dio è intimissimo alle cose, perchè l'essere delle cose, nel quale Dio opera sempre, è intimo a loro; e San Bonaventura dice che Dio è più prossimo alla mente, ch'essa non è a sè medesima (*Lum. Eccl.,* XII), e con ragione, perchè Dio la crea la conserva e la illumina. Indi traggono ancora, che Dio è ovunque per *essenza,* in quanto l'essenza divina è causa delle cose; per *potenza,* in quanto le cose create gli sono sottoposte; per *presenza,* in quanto ogni cosa gli è manifesta. (*S. Theol.,* qu. P. 1. 8, a. 3, c.) E vedesi come dall'atto creativo spieghiamo con ordine rigorosamente scientifico tutte le relazioni di Dio col mondo, perchè se l'atto creativo è unico in sè, ed è in tutte le cose, segue, che Dio vede tutto, muove tutto e provvede a tutto, e ciò fa senza distinzione di tempi e di luoghi, perchè l'atto creativo è un'unità eterna e immensa, in cui è ogni tempo senza successione, e ogni luogo senza distanza. E di vero, il succedere, e il distare, sono negazioni e difetti, che non capono in Dio, nella cui immensità è tutto il positivo dello spazio puro senza limiti, e tutto il positivo del tempo puro senza cominciamento, mezzo e fine; e quindi si prova che Dio ha relazione estemporanea ed estra-

locale con tutti i punti del tempo e dello spazio creati. Scende da quell'alto concetto della causa creativa, non l'intendimento pieno, ma una qualche ragione per intendere anche l'azione della grazia; imperocchè data la presenza di Dio nelle cose, ogni azione di Dio trova la prima ragione in essa; e i dommi cattolici si manifestano imperniati a maraviglia in una sapienza, le cui parti si contengono in una sola universale unità.

Se l'Ente primo è unico, tutte le cose create debbono in sè fra loro manifestare l'unità della causa. Però ogni ente è uno, in quanto è quell'ente, e tutti gli enti con la loro varietà si collegano ad unione, e formano l'universo. Ciò accade, perchè gli effetti, secondo lor modo e possibilità, devono rassomigliare alla causa. Dice San Tommaso: « Un agente, in quanto è tale, fa sempre qualche cosa di simile a se stesso, imperocchè operando secondo la propria forma, vien di necessità, che nell'effetto sia qualche somiglianza della forma di lui. » Ma San Tommaso distingue la somiglianza perfetta, allorchè più cose hanno una stessa forma, cioè essenza ed accidente, nella stessa *ragione* e nello stesso *modo*, come due corpi ugualmente bianchi; la somiglianza men perfetta, allorchè più cose hanno la stessa forma nella medesima *ragione*, ma non già nello stesso *modo*, come due corpi più o men bianchi; e la somiglianza imperfettissima, allorchè più cose comunicano nella forma, benchè non l'abbiano nella stessa *ragione*, o *maniera*; e questo accade allorchè gli enti non son univoci nella specie e nel genere. Di fatti l'uomo genera un altr'uomo simile a sè nella ragion d'essere, perchè lo genera della medesima specie; ma gli effetti che produce il sole, non s'assomigliano a lui nella specie, bensì nel genere; gli effetti poi che produce Dio, non s'assomigliano a lui nè in genere, nè in specie; perchè Dio, come provammo, non è nè l'uno, nè l'altra; e però le cose lo assomigliano secondo qualche *analogia*; com'appunto *l'essere* è *analogicamente* comune alle cose tutte. *E in questa guisa quelle cose che sono da Dio, in*

quanto son enti, s'assomigliano a lui, come a primo ed universale principio d'ogni ente. (*S. Theol.*, *P.* 1, qu. 4, a. 3.) E siccome l'essere si converte col vero e col bene, così la somiglianza delle cose con Dio, nello stesso modo analogico spiegato di sopra, si riduce a partecipazione di verità e di bontà. E per fermo in ogni cosa è verità, perchè ogni cosa, in quanto è, come dice San Tommaso, è ordinata all'intelletto divino, e quindi può divenire obietto delle intelligenze create; e ogni cosa, che ha per misura l'intelletto divino, è ciò che dev'essere. Così scriveva Sant'Anselmo: « Pensi tu, che alcuna cosa possa essere in qualche tempo o in qualche luogo, che non sia nella somma verità, e che indi non abbia ricevuto ciò ch'è, in quanto è; o che altro possa essere di quel che ivi è? — Non vuol pensarsi. — Adunque ciascuna cosa ch'è, è veramente, in quanto è, ciò ch'è nella somma verità.... Pertanto trovasi la verità nella essenza di tutte le cose ch'esistono; perchè ciascuna cosa è, com'è nella verità somma. Se adunque tutte le cose sono quel ch'ivi sono, senza dubbio sono quel che debbon essere. » (*Dial. De Ver.*, 7.) E Roberto di Melun, antico scolastico, dice: « È manifesto, che ciascuna creatura di Dio ha immagine della sapienza di Dio, ed è fatta a sua somiglianza. Imperocchè quali erano le cose nella disposizione di Dio avanti che uscissero ad atto, tali ora esistono nel tempo. Le ragioni eterne son esemplari di tutte le cose, e però le cose son fatte a loro immagine e somiglianza; ma le ragioni eterne di Dio sono la sua sapienza; dunque non senza causa potremmo dire che il mondo è fatto ad immagine e similitudine della sapienza di Dio. » Ma perchè, soggiunge quel dottore, ciò dicesi solo dell'uomo? Ciò dicesi e può dirsi solamente di lui, perch'egli solo ha il *discernimento del vero*, e l'*amore* del bene. Le cose poi rispondono a diversi esemplari della mente divina, perchè ciascuna cosa ha un esemplare suo proprio (e così pur insegna San Tommaso), e però benchè la sapienza di Dio sia esemplare e ragione d'ogni cosa,

non può dirsi, che le cose sien fatte ad immagine di Dio. (Nella *Storia* dell'Hauréau.) In somma non ogni cosa è ad immagine di Dio, ma ogni cosa è un'imitazione di Dio, come dicono Sant'Anselmo e San Tommaso; perchè ogni cosa è copia degli esemplari eterni, che rispetto a Dio, sono l'essenza sua propria e l'eterna verità. Sant'Agostino considera la somiglianza delle cose con Dio rispetto alla loro bontà. « Come poi non incongruamente si dica, anche il corpo esser fatto a somiglianza di Dio, facilmente intende, chi con diligenza bada a ciò che fu scritto: *E fece Dio tutte le cose molto buone* (Gen.). Or nessuno dubita, che Dio sia la prima bontà. Per molti beni possono le cose chiamarsi somiglianti a Dio; altre fatte secondo la sapienza e virtù, perchè in lui è la sapienza e virtù non fatta; altre in quanto vivono, perch'egli solo sommamente e primamente vive; altre in quanto esistono perch'egli solo sommamente e primamente è. E però le cose che soltanto esistono, ma non vivono, nè sanno, recano in sè non perfetta, ma esigua similitudine di Dio perchè esse pure son buone nell'ordine loro, e Dio è il sommo bene, da cui procedono tutti i beni. Tutte le cose poi che vivono, e non sanno, un poco di più partecipano alla somiglianza, imperocchè ciò che vive, ancora esiste; non già ciò ch'esiste, anche vive. Ma le cose che sanno, tanto si approssimano a quella somiglianza, che tra le creature nulla vi ha di più vicino. Imperocchè ciò che partecipa della sapienza, vive ancora ed esiste; e invece chi vive, è necessario ch'esista, ma non che sappia. Laonde, come l'uomo può esser partecipe della sapienza secondo l'uomo interiore, così 'l medesimo è talmente creato ad immagine di Dio, che n'è formato immediatamente senza intervento d'alcuna natura; e però nulla è tanto congiunto a Dio, com'esso. Di fatto e sa, e vive ed esiste, della qual creatura nient' ha di migliore. » (*De div.*, qu. 83, qu. 51, § 2.) Sant'Anselmo nel *Proslogio* dimostra perfino che in Dio con modo ineffabile si trovano l'armonia, l'odore, il sa-

pore, la leggerezza, la bellezza, e va discorrendo; e conclude: « Tu hai dunque, o Dio, in te queste cose con *ineffabil modo*, perchè le desti alle cose create da te con modo sensibile. (Cap. XVII.) Ma egli nota sapientemente, che se le creature son *simili a Dio, Dio non è simile alle creature;* imperocchè l'essenza di Dio è semplicissima ed assoluta, e le cose gli assomigliano in certo modo come un uomo dipinto ad un vivo; sicchè non dirai che questo somiglia al ritratto, ma che il ritratto somiglia al vivo. « Laonde è chiaro, che nel Verbo, per cui son fatte le cose, non avvi alcuna somiglianza di quelle, ma una vera e semplice essenza, mentre nelle cose fatte avvi non una semplice e assoluta essenza, ma della essenza di lui appena una qualche imitazione. » (*Monol.*, 31.) Dunque ciascuna cosa esiste, e in quanto esiste è una, è vera, è buona, e diversamente partecipa alla somiglianza di Dio.

E la partecipazione doveva essere diversa affinchè nè procedesse un *tutto* ben ordinato, e così rendesse meglio la similitudine del Creatore. « Imperocchè le cose non sarebbero *tutte*, se fossero eguali; dacchè non sarebbero molti generi di cose, da'quali si forma l'universalità, che contiene le creature prime, seconde e così via sin all'ultime, tutte ordinate; e ciò appunto fa, che le si dicono *tutte.* » (*Aug., De Div.* qu. 83 qu. 41.) Non perchè le cose sieno il tutto assoluto, che non si dà, ma il tutto relativo all'ordine conveniente del mondo. E San Tommaso, dopo aver dimostrato, che *tutte le cose furon create, affinchè si assomigliassero alla divina bontà*, aggiunge: « Da ciò appunto va presa la ragione della diversità e della distinzione nelle cose. Imperocchè essendo impossibile che fosse rappresentata la bontà divina compitamente per la distanza di ciascuna creatura da Dio, occorse che quella bontà venisse rappresentata per molte cose, affinchè a ciò di che mancasse l'una, sopperisse l'altra. » (*Comp. Theol.*, 102.) Così per l'unione delle cose s'adombra l'unità di Dio, e per la varietà se n'adombra l'infinità. (Gioberti.) E invero tutte le cose

son diverse, e son ordinate. « Imperocchè, dice Agostino, ogni ente, o sostanza, od essenza, o natura o con qual altro vocabolo migliore la voglia significarsi, ha tre doti, che e sia un qualche *uno*, e per la propria *specie* si *discerna* dalle altre cose, e non ecceda l'*ordine* delle cose. » (*D. Aug. De Vera Relig.*, 13.) E l'ordine che è? « La tranquillità dell'ordine è la pace di tutte le cose. L'ordine è la disposizione delle cose pari e dispari, la quale mette ciascuna a suo luogo. » (*D. Civ. Dei* XIX, 13.) Siccome poi, insegna Tommaso, l'ordine « involge sempre qualche modo di precedenza e d'inferiorità; e questi gradi si riferiscono ad un qualche principio, ch'è su tutto; » (*S. Theol.*, p. 22, qu. 26, a. 1, c.) e siccome l'ordine per tal rispetto può essere moltiplice, come di sito, d'intelletto, di cause, così conveniva pure che nel mondo da noi conosciuto l'ordine si manifestasse con una creatura, nella quale splendesse come raccolta la forma della divinità, mentre nelle cose inferiori ne appariscono le vestigia sparse, e tal creatura è l'uomo. « L'ultimo grado, dice Tommaso, secondo cui la natura creata partecipa la somiglianza della natura increata, è l'intellettualità, e però la sola creatura razionale si dice fatta ad immagine di Dio. » (In 3 *Sent. Dist.* XI, qu. 2, a. 2.) E Sant'Agostino: « Avvi chi reputa non invano essere state dette queste due parole (*nel Genesi*) ad *immagine*, e *somiglianza* di Dio; imperocchè se una sola cosa fosse, un solo nome bastava. Ma vuolsi, che sia stata creata ad immagine la mente la quale senza nessuna sostanza interposta venne formata dalla stessa verità, e che dicesi anche spirito.... Adunque, è nessuno ne dubita, questo spirito, in cui è l'intelletto del vero, prendesi come fatto ad immagine di Dio; imperocchè aderisce alla verità, senza interposizione di alcuna creatura. Il rimanente dell'uomo vuolsi fatto a somiglianza; imperocchè ogni *immagine è simile*, ma non tutto ciò ch'è simile, può anche dirsi propriamente, sì molto abusivamente, immagine. » (*De Div.* qu. 83, qu. 51, § 2.)

Pertanto l'ordine creato delle cose ha da considerarsi in due rispetti, e quanto a Dio, ch'è principio e fine, e quanto alle cose fra loro. E così appunto definisce San Tommaso: « Adunque devesi considerare un doppio ordinamento nelle cose; l'uno col quale una cosa creata s'ordina ad altra cosa creata, come le parti s'ordinano al tutto, e gli accidenti alla sostanza, e ciascuna cosa al suo fine; l'altr'ordine è quello, per cui tutte le cose create si ordinano a Dio. » (P. 1, qu. 21, a. 1, ad. 3.) Dunque, se le cose hann'ordine fra loro, esse hanno reali attinenze, le quali richiedono azioni reciproche, e queste son possibili perchè l'unione delle cose create procede da un unico atto che tutte le crea ed unisce, e da cui tutte son create in atto, e che però tutte le muove, e senza cui gli enti, essendo divisi e disgiunti per natura, non potrebber operare l'une sull'altro. E quindi Agostino: « Dio muove con occulta potenza ogni sua creatura, e tutto si sollecita in operare per quel moto, allorchè gli Angeli adempion gli ordini suoi, e gli astri vanno in volta, e i venti s'alternano, e l'abisso dell'acque con cadenti e diversi ammassamenti vien agitato anche per l'aria, e le verzure germogliano e svolgono i lor semi, gli animali generano, e con vario appetito menano la vita, e gl'iniqui con permesso divino fanno esercitare i giusti; e così Egli spiega i secoli, che dapprima, quando venner creati, eran confusi ed impliciti; e che tuttavia nel corso loro non si spiegherebbero, s'egli cessasse d'amministrare con provvido moto, le cose che creò. » (*De Gen. ad Litt.*, V, 41.) La qual dottrina è ripetuta da tutti i teologi e filosofi cristiani, allorchè essi dicono, che Dio è presente per tuttto con la sua *potenza*, in quant' ogni cosa opera per virtù divina. E San Tommaso insegna: « Poichè le cause seconde non operano se non per virtù della causa prima, come gli stromenti operano per la direzione dell'arte, è necessario che tutti gli agenti, pe' quali Dio compie il suo governo, operino per virtù di Dio. Adunque l'operare di ciascuno d'essi è cagio-

nato da Dio, come il moto del mobile dalla mozione del movente; perocchè il movente e il moto convien che sieno insieme. Fa d'uopo perciò, che Dio sia presente nell'intimo di ciascuna cosa che opera, quasi agente in essa, mentre la muove ad operare.... Come dunque il moto del corpo ch'è dall'anima, è vita del corpo; così il moto, onde vien mosso l'universo da Dio, è quasi una certa vita dell'universo. » (*Comp. Theol.*, 130 e 146.) Se i difensori delle cause occasionali si fossero tenuti ad asserire la necessità dell'azione d'una prima causa per l'efficacia delle cause seconde, al certo la loro sentenza non poteva essere ripresa; ma l'errore stette nel voler negare ogni efficacia delle cause create, le quali per la virtù della increata son cause vere ed efficienti.

Adunque per la diversità ordinata delle cose, e pel congiungimento delle loro azioni, il mondo è una moltitudine varia di enti ridotti ad unione, onde vien significata l'unità infinita della causa prima; e questa significazione si rende dal mondo pe' gradi delle creature che sono infime, medie e supreme, e l'une sottostanno all'altre, come tutte sottostanno a Dio. Già vedemmo in Sant'Agostino rappresentata la scala delle creature con gli enti ch'esistono, ch'esistono e sentono, ch'esistono sentono ed intendono; e tal dottrina ripete quasi a parola Sant'Anselmo nel capo 31 del *Monologio*. San Tommaso discende a considerare la cosa più per minuto, benchè non la muti nella sostanza. Egli dice: « Tutta la natura corporale è sottoposta all'anima, e paragonasi ad essa, come la materia e lo stromento. » Avvi adunque nella natura che cade sotto la nostra apprensione la materia, ch'è fornita di forze, ma che non le attua, se non per una causa esteriore, e che perciò appresenta più complessi di parti in unioni diverse, ma non vere unità di enti, a cui per forza esterna nulla possa togliersi od aggiungersi di sostanziale senz'alterazione della loro natura, come i composti fisici e chimici; e vi hanno per l'opposto de' corpi ne' quali si manifesta un

principio intrinseco attivo, che, ricevuti gl' impulsi opportuni, opera poi a modo suo, e forma vere unità di enti, a cui, senz' alterar la natura, nulla si può togliere od aggiungere di sostanziale. Questo principio gli scolastici con linguaggio peripatetico chiamaron anima anche quando produce la vegetazione. Io non reputo che s' addica di tornare contro l' uso a chiamar anima il principio operativo delle piante; ma la dottrina è bella e sana. Così dunque videro essi che in ogni ordine di cose deve darsi una qualche unità prima; e che quando l'ordine è un'unione di cause, vi dev'essere una causa prima; e che quando un ente composto ci palesa in sè un ordine, totale ed essenzialmente compiuto d' operazioni, fa d' uopo ammettere in esso questa prima cagione, ch' è il principio intrinseco dell'operare. Or bene, quei corpi che non hanno intrinseco, ma estrinseco principio d' operare, dissero non viventi, e dissero viventi gli altri; e poichè l'operazioni della vita si manifestano di specie diversa, distinsero più principj, allorchè le operazioni vitali non s' univano tutte in un ente, e posero tutte le operazioni da un solo principio allorchè le operazioni stesse apparivano in un ente solo. Laonde poichè per l' esperienza vediamo un principio attivo nelle piante, negli animali e negli uomini, dissero gli scolastici, che quattro sono i gradi de' viventi. « Alcune cose sono viventi, in cui è il principio vegetativo, come nelle piante; altre poi hann' anche il sentire, ma non si muovono da luogo a luogo; altre, e vegetano e sentono, e si muovono, come i perfetti animali, che di molte cose abbisognano per la lor vita, e però abbisognano del moto a cercare le cose necessarie per vivere; altre infine sono viventi, che vegetano, sentono, si muovono e intendono, come gli uomini. Il principio appetitivo per altro non costituisce alcun grado di viventi, perocchè ovunque è senso, è anche appetito, come dicesi nel secondo libro *De Anima* (di Aristotile). » Or bene, la scala delle creature che per l'unità ci rende somiglianza

dell' Uno eterno si vede anche da ciò, che nell' anima una e semplice dell' uomo unita col corpo s' accolgono tutte queste operazioni di vita, sparse e divise negli altri enti; benchè le sieno di natura diversa. Di fatto si va dalle operazioni più congiunte al corpo sino a quelle ch'eccedono affatto i corpi, e che ci avvicinano col pensiero a creature più nobili e pure che son fra Dio e noi. E invero: « Dassi una certa operazione dell' anima, la quale tanto eccede la natura corporale, che non si esercita nemmeno per organo di corpo; e tal è l'operazione dell' anima razionale. Avvi altra operazione dell' anima sotto di quella, che si fa per organo di corpo, ma non per alcuna qualità corporea, e tal è l' operazione dell' anima sensitiva; perchè, quantunque il caldo, il freddo, e l' umido, il secco, e altre tali qualità corporee si ricerchino alle operazioni del senso, tuttavia la operazione dell' anima sensitiva non procede secondo la virtù di tali qualità, ma le si richiedono soltanto per la debita disposizione degli organi. L' infima tra le operazioni dell' anima è quella, che si fa per organo corporale, e in virtù di una qualità pur anche corporale. Ma tal operazione pure supera l'operare della natura corporea; perocchè i moti de' corpi avvengono per un principio esteriore; e queste operazioni muovono da un principio interiore. Imperocchè qualunque cosa animata muove in certa guisa sè stessa, ed è tal operazione dell' anima, che produce la vegetazione. Di fatto la digestione e gli effetti che ne conseguono si fanno strumentalmente per l' azione del calore. » (D. Th. S. *Theol.* P. I., qu. 78. a. 1. c.) Le quali dottrine cosmologiche chiare, limpide, stupende chi dirà che s' oppongono a' progressi veri delle scienze fisiche odierne, che non devono per severo precetto di metodo sperimentale, nè possono, nè sanno, nè hanno saputo, nè sapranno mai spiegare con leggi meccaniche o chimiche il principio vitale; ma devono, e possono, e sannó stare all' esperienza sincera de' fenomeni, e significarli per via di leggi generali? Materia, piante, animali,

uomini, questi sono i gradini delle creature visibili, delle varie unità degli enti, delle varie cause seconde apprese da noi. Inoltre ci manifesta la Rivelazione con autorità certa, e la ragione ci detta con argomenti molto probabili e di convenienza ch' esistano fra Dio e noi più eccelse nature le quali non solo, come gli uomini, abbian alcuna operazione superiore agli ordini corporei, ma che inoltre sieno affatto scevre da ogni unione sostanziale con qualunque corpo, benchè possan e debbano operare sugli enti inferiori, come ministri primi di Dio, e in virtù della causa prima. A capir la bellezza di tal punto della Filosofia cristiana rammentiamoci, che le varie e disseminate perfezioni partecipate alle creature si concepiscono raccolte in Dio per modo infinito, e non per via di somma, sì per unità di compiutissima essenza. « Come le scienze inferiori, dice San Tommaso, si moltiplicano secondo i generi diversi degli oggetti, intorno a cui discorrono; e tuttavia sta sovr' esse una scienza, che tutte sotto di sè le raccoglie, e che dicesi Filosofia prima.... così le perfezioni che si moltiplicano nelle cose inferiori secondo la loro diversità, conviene che sieno unite nello stesso vertice delle cose, cioè in Dio. » (*Comp. Theol.* 22.) Or bene, da quella somma perfezione digradano per l' atto creativo creature superiori ed inferiori; e l' ufficio delle prime è d' operare sulle altre, e così di mano in mano per comunicare ad esse la loro perfezione. « Alcune creature diconsi superiori, perchè esistono più perfette in bontà; e poichè le creature entrano nell' ordine del bene in quanto son rette da Dio, così le superiori creature più partecipano del governo di lui, che le inferiori. Ciò poi che più partecipa di perfezione comparasi a ciò che meno ne partecipa, come l' atto alla potenza, e come l' agente al paziente; e però nel medesimo modo si paragonano le superiori creature alle inferiori. » Come dunque i principj attivi reggono la materia e le danno organi e vita, o di vegetazione o di sensività, e come l' animo

razionale eleva il corpo alla dignità di parte dell'essere umano, così le creature più nobili di noi comunicano a noi ed alle cose lor sottoposte la loro perfezione, governandoci al bene quali ministre di Dio, a seconda della nostra natura, e dell'ordine universale; imperocchè « le creature superiori son ordinate a comunicare le loro perfezioni alle inferiori. (D. Th., *Comp. Theol.*, 108., 124.) Dunque si mostra, che fra l'uomo e Dio si dien creature spirituali più eccelse: primo perchè la perfezione dell'universo richiede che non gli manchi alcuna natura che sia possibile in esso; secondo, perchè se considerasi l'ordinamento delle cose, vedesi, che da un estremo non si perviene all'altro se non per cose medie; e poichè il sommo vertice delle cose in tutti i modi è semplice ed uno, cioè Dio, non è possibile che sotto Dio si collochino immediatamente le sostanze corporee...; terzo, si rileva ciò ancora dalla proprietà dell'intelletto, imperocchè sia manifesto, che l'intendere è operazione, la quale non può farsi per mezzo del corpo, come si prova nel terzo libro *dell'Anima*; ond'occorre, che una sostanza, a cui appartenga l'intendere, non dipenda nell'esser suo dal corpo. Se adunque una sostanza intelligente s'unisce al corpo, ciò non avviene in quant'essa è intelligente, ma secondo qualch'altra proprietà.... val a dire secondochè intende, astraendo dai fantasmi.... Ciò poi che s'unisce per accidente ad una cosa, non sempre si ha in tutte le cose di quel genere (e però vi debbon essere degl'intelletti non *uniti per accidente al corpo*), e inoltre, prima di ciò ch'è imperfetto in qualche genere, si ha da trovare ciò ch'è perfetto nel genere stesso. » (D. Th., *De Spirit. Creat.*, 5.)

Inteso da' nostri l'intimo legame che unisce le cose per una serie di cause e di effetti, intendevano, ch'esiste vero congiungimento nelle sostanze composte; e quindi capivan bene la individuale personalità dell'uomo, anima e corpo. Essi scorgono la verità sperimentale dell'anima unita al

corpo nella contenenza dell' ordine universale. Già vedemmo, come gli enti superiori comunichino le loro perfezioni agl'inferiori. E quindi San Tommaso insegna: « L'anima poi è congiunta alla materia corporale, perchè ciò ch'è supremo d'un ordine inferiore giunge a toccare ciò ch'è infimo del superiore, come dice Dionisio; » e perciò l'anima umana, la qual è infima nell' ordinamento delle sostanze spirituali, può comunicare il suo essere (*cioè la sua vita*) al corpo umano, che tra' corpi è degnissimo. » (*De Spirit. creat.* 1.) I Padri che seguirono Platone non parlano su tal materia in modo diverso da' Dottori scolastici. « Dov'è tutto l' uomo, dice Sant' Agostino, ivi è anima e carne. » (*Enarr.* in Ps. XXXVII, 11.) E contro i platonici, che ponevano il corpo com' oneroso all' anima in modo assoluto, diceva: « Non già il corpo è grave all' anima, sibbene il corpo corruttibile. » (*De Civ. Dei*, XIII, 16, 1.) E i nostri prendono dall'unione personale del Verbo con la natura umana l'esempio dell' intima unione dell' anima col corpo, e viceversa prendono da questa unione di Cristo l' analogia dell' altra (Ventura); imperocchè sia stupendo nella sapienza cristiana tal intreccio immenso di relazioni, che abbracciano il cielo e la terra. « Ch' è l' uomo? dice Agostino con brevità sublime: Un' anima razionale che ha il corpo. Ch' è Cristo? Il Verbo di Dio che ha l' uomo: *Anima rationalis habens corpus: Verbum Dei habens hominem.* » (In Ioann., *Ev.* XXX, 15.) E altrove: « Alcuni tentano di rendersi ragione, come Dio sia misto all' uomo, sicchè se ne facesse l' unica persona di Cristo, lo che fu necessario che avvenisse una sola volta, quasi potessero costoro rendersi ragione d' una cosa, che accade ogni giorno, quando si mescola l' anima col corpo, sicchè se ne fa l' unica persona dell' uomo. Imperocchè, come in unità di persona l' anima s' unisce al corpo, affinchè sia l' uomo; così nell' unità della persona Dio s' unisce all'uomo, affinchè sia Cristo. Pertanto in quella persona avvi mistura

d' anima e di corpo; in questa, di Dio e d' uomo; ma conviene rimuovere il pensiero dalla consuetudine de' corpi, per la quale soglion due liquori mescersi in modo, che nessuno de' due mantiene la sua interezza; quantunque anche in questi corpi la luce incorrotta mescolasi all' aria.... Veramente, era più facile a credersi la commistione di due nature incorporee, che quella d' una incorporea e d' altra corporea. Imperocchè se l' anima non erra intorno alla propria natura, comprende d' essere incorporea; e molto più è incorporeo il Verbo di Dio. » (*Epist.*, 137, 11.) San Tommaso risguarda l' unione dell' anima col corpo al modo aristotelico, ma corretto dalla sapienza cristiana, e però con dottrina sostanzialmente identica a quella de' Padri. Egli, com' abbiamo veduto, considera l' unione qual principio intimo d' operazioni, e la chiama atto del corpo; perchè gli dà l' atto di vita, ma sì atto sostanziale, e però sussistente; e poichè l' atto chiamavasi forma, secondo la lingua scolastica, in quanto dà un tal essere attuale ad una cosa, però il corpo e'lo nomina materia, e l'anima forma. Posto ciò, San Tommaso insegna: « Se l'anima non fosse unita al corpo come forma, seguirebbe, che il corpo e le parti di esso non avrebbero uno specifico essere per l' anima; e ciò manifestamente è falso; avvegnachè partita l'anima, non dicesi occhio, o bocca se non equivocamente, come un occhio dipinto o di pietra. Ond' è manifesto, che l' anima è forma, o ciò che costituisce l' essere specifico di questo corpo, ossia è ciò, da cui questo corpo ha la ragione della sua specie.» (*De Spir. Creat.* 2.) Indi i nostri non conoscevano le strane dispute sul così detto *commercio* dell' anima col corpo, imperocchè l' anima e il corpo formano una sola sostanza composta, in cui l' anima dà la vita, e il corpo la riceve, restando a noi misterioso il modo intrinseco di tal unione, com' è arcano, diceva Galileo, il modo d' operare di tutta la natura. E quindi Sant'Agostino insegna nella *Città di Dio:* « Il modo, con cui gli spiriti s' uni-

sciono a' corpi e si fanno gli animali, è affatto stupendo, nè può comprendersi dall' uomo; benchè ciò sia l'uomo stesso. » (Corte.) Però tenendosi i nostri al concetto razionale della causalità, ed al principio di San Tommaso già notato altrove, che la presenza d'un ente ad un altro sta nell' azione di quello su questo, e mantenendo distinta la nozione dell' anima che non occupa spazio dalla nozione di corpo, e determinando tali concetti con la norma dell' esperienza, la quale ci fa riferire il senso a tutte le parti del corpo animale; dissero, che l' anima è in tutto il corpo, e così evitarono le ipotesi vane ed assurde intorno alla sede particolare dell' anima. » Laonde Claudio Mamerto insegna, che « come Dio è tutto ovunque nell' universo, così l' anima trovasi tutta in ogni parte del corpo. Nè una parte dell' anima rende sensibile l'occhio, ed altra vivifica il dito, ma come nell'occhio tutta vive e per l'occhio tutta vede, così nel dito tutta sente. » (*De statu animæ*, III, 2). E Cassiodoro, che raccoglieva le tradizioni (*ut diversa lectione collegimus*), dice: « L'anima in tutte le parti è sostanzialmente inserita, ed è tutta in tutte le parti, nè altrove è maggiore, altrove è minore, ma bensì in un luogo più intensamente, in altro più rimessamente, e tuttavia in ciascuna parte si estende con vitale intensione. » (*De anima*, 629.) E San Tommaso: « L'atto trovandosi in ciò di cui è atto o forma, ne segue che l' anima, la qual è atto o forma (ossia *virtù vivificante*) di tutto il corpo e di tutte le sue parti sia in tutto il corpo ed in ciascuna sua parte. Ma nondimeno l'anima si attiene a tutto il corpo ben altrimenti, che alle parti di esso. Imperocchè l' anima è in tutto il corpo primamente e per sè, ma è atto delle parti del corpo in relazione al tutto. » (*De Spir. Creat.* 4.) E Santo Anselmo distingue, quanto allo spazio, Dio, i corpi, e l'anima, e così parla: « Certamente è appieno circoscritto ciò, che essendo tutto in un luogo, non può insieme esser altrove; lo che si scorge nelle sole cose corporee.

È incircoscritto poi, ciò che *insieme è ovunque tutto;* ciò che di te solo (*o Dio*) s' intende. Circoscritto poi e incircoscritto ad un tempo è ciò, che tutto trovandosi in un luogo, può insieme esser tutto altrove, ma non già ovunque; lo che si conosce degli spiriti creati. Imperocchè se l' anima non fosse tutta nelle singole membra del suo corpo, non sentirebbe tutta in ciascuna di esse. » (*Prosl.*, 13.)

Sicchè tutto l' uomo è anima e corpo; ma l' unione dell' uomo è nell' unità dell' anima, che produce la vita, e la conserva, e provvede al corpo, come l' unione del mondo è nell' unità dell' atto creatore, che crea e conserva e muove le creature. Di fatto l' anima si distingue dal corpo ed è una semplice sostanza. Sant'Agostino prova la semplicità dell' anima per la natura delle sue operazioni. L' anima è semplice, « perchè non si diffonde per mole in qualche luogo dello spazio, ma in ciascun corpo e in tutto il corpo è tutta, e in ciascuna sua parte è tutta, e però quand' avviene alcun che in qualche piccola parte del corpo e l'anima lo senta, benchè ciò non avvenga in tutto il corpo, ella tutta sente, perchè tutto il corpo è a lei manifesto. » (*De Trinit.*, VI, 8.) E l' anima è incorporea appunto perchè vivifica e rende sensibile il corpo. « Perchè l' anima è la vita del corpo: e il corpo nostro ha la vita dall' anima; la qual vita perduta dal corpo, accade la morte. » (In Joann. *Ev.*, III, 4.) E il senso stesso, benchè dipenda nella sua operazione dagli organi, appartiene, come sentimento, all' anima. « E invero negare, che questa parte, la quale adopera i sensi, appartenga all'anima, è da dementi..... Lo stesso sentire poi se non concediamo all' anima, resta che lo attribuiamo al corpo; di che non parmi frattanto che possa dirsi cosa più assurda. » (*De Ordine*, II, 6.) E dato che il senso appartenesse ad un' anima corporea, poichè noi vediamo le cose per immagini sensibili, ne verrebbe, che non potremmo percepire ed immaginare grandissimi spazi. « Vedesti tu mai una pic-

cola specie nella pupilla dell'occhio, o vedesti mai nell'occhio altrui la tua faccia? — Anzi spesso. — Perchè la tua faccia v' apparisce più piccola di quello che è? — Che vuo' tu che sia, se non che fosse veduta a mo' di specchio? — È dunque necessario che le immagini de' corpi apparissero piccole, se piccoli son i corpi, in cui appariscono. — Così è. — O perchè dunque stando l'anima in sì piccolo spazio del suo corpo, tanto grandi immagini possano appresentarsi in essa, sicchè le città, e l'ampiezza della terra, e altre cose ingenti possa ella immaginare in sè medesima? » (*De Quant.*, an. 9.) Inoltre noi abbiamo conoscimento dell'anima nostra. « Ma non dicesi rettamente che una cosa è conosciuta, allorchè ne ignoriamo la sostanza. Laonde, se la mente conosce sè stessa, conosce la propria sostanza; ed essendo certa di sè, è certa della sua sostanza.... Ma non è punto certa d'esser aria, o fuoco, o qualche corpo, o alcun che d'un corpo; non è dunque nulla di ciò. » E quando l'anima sente o immagina qualche cosa di corporeo, pensa ciò come cose esteriori. Or s'ella fosse sostanzialmente tali cose, le penserebbe come presenti in sè stessa « siccome pensa di vivere, di ricordarsi, d'intendere e di volere. » (*De Trinit.*, X, 16.) E poi l'anima giudica de' corpi per idee non corporee, e però nè ella pure è corpo. (*De Civ. Dei*, VIII, 5.) Sicchè discorrendo Agostino dell'idee di punto, di linea e di superficie, domanda: « Vedesti tu dunque mai con occhi corporei, o tal punto, o tale linea, o tale larghezza? — Non mai; perchè queste non sono corporee. — Adunque se le cose corporee con occhi corporei si vedono per una certa mirabile cognazione di cose, fa d'uopo che l'anima onde vediamo le cose incorporali non sia nè corporea nè corpo. » (*De Quant.*, an. 22.) E San Tommaso prova che l'anima non si compone di forma (cioè d'atto) e di materia. Poichè la forma d'una cosa è, secondo gli scolastici, l'atto dell'essere d'una cosa, e poichè la materia di per sè è in potenza ad essere una tal cosa,

come il *seme virile e il sangue* della donna, dice San Tommaso (*Opusc. De Principiis naturæ*), son in potenza ad esser uomo; ne viene che la forma rispetto all' intelligenza costituisce la nozione, o l' idea, o l' essenza intellettuale della cosa, com' anche insegna Aristotile; imperocchè per l' idea si concepisce ciò che la cosa è. Indi 'l Santo Dottore trae la dimostrazione della immaterialità dell' anima umana. « È manifesto, che ogni cosa ricevuta in altra cosa, vi si riceve secondo il modo del recipiente. Perciò qualunque cosa si conosce secondo la forma ch' ell' ha in chi conosce. L' anima poi intellettiva conosce ciascuna cosa nella sua natura assoluta (*cioè formale*); puta una pietra, in quanto è pietra assolutamente. Dunque la forma della pietra è assolutamente secondo la propria ragione formale nell' anima intellettiva. Adunque l' anima intellettiva è forma assoluta, e non qualche cosa composta di materia e di forma. » (*S. Theol.*, P. 1, qu. 75, a. 5, c.)

Se l' anima è semplice, è una;

E questo è contro quell' error, che crede
Che un' anima sovr' altra in noi s' accenda. Dante.

Ma la sua semplicità non può paragonarsi a quella di Dio; imperocchè Dio è un atto unico, ed è tutto e puro atto, al contrario dell' anima, che nella sua semplice essenza possiede più facoltà, ed esce a moltiplici operazioni. Laonde per questo verso anche l' anima ci rende il concetto, come l' universo, benchè non in modo simile, d' una indefinita varietà ridotta ad unità. In modo non simile per altro, imperocchè l' universo si trae ad unione d'enti, e le potenze e operazioni dell' animo si raccolgono ad unità d'essenza; e però anche per tal rispetto l' anima nostra più dell' altre cose assomigliasi a Dio. Di fatto, sebbene le potenze derivino dall' essenza dell' anima, se ne distinguono per la loro moltiplicità e diversità; come poi gli atti, che derivano dalle potenze, si di-

stinguono dalle potenze stesse. Però Sant'Agostino dice, che per tal verso l'anima è men semplice di Dio; nè si sa intendere, come il Ritter ei trovi da ridire. Quel Padre, dopo aver dimostrato che l'anima non è corporea, ma semplice, aggiunge: « Ma nondimeno anche nell'anima, altro essendo l'operosità, altro l'inerzia, altro l'acutezza, altro la memoria, altro la cupidigia, altro il timore, altro la letizia, altro la tristezza, e possano così trovarsi alcune e non altre cose nella natura dell'anima, e altre più e altre meno, e innumerabili, e innumerabilmente; è manifesto che a tal paragone la natura di lei non è semplice, ma moltiplice; conciossiachè quel ch'è semplice (*in modo assoluto*) non è mutabile, e ogni creatura è mutabile. » (*De Trinit.*, VI, 8.) E Sant'Anselmo: « Imperocchè la ragione, o la volontà non sono tutta l'anima, sì qualche cosa nell'anima. » (*De Conc. Præsc. et Prædest. nec non gratiæ cum lib. arb.*, qu. 3., cap. 11.) E San Tommaso dimostra, che le potenze dell'anima si distinguono dalla sua essenza, o sostanza; imperocchè ogni genere d'ente potendo essere in potenza od in atto, l'atto e la potenza appartengono allo stesso genere dell'ente, e però se l'atto non è nel *genere della sostanza, nemmeno la potenza sarà nel genere della sostanza. Ma l'operazione dell'anima non è sostanziale ad essa, perchè in Dio solo l'operazione è la sua sostanza;* dunque le potenze non sono la stessa essenza o sostanza dell'anima. Alla obiezione poi che se le potenze non sono l'essenza, sono accidenti dell'anima, risponde l'Aquinate: che se l'accidente si contrappone alla sostanza, pel principio di contraddizione niente avvi di mezzo tra sostanza ed accidente, e in questo senso le proprietà dell'anima sono accidentali perchè esistono nell'anima, com'in loro soggetto; ma se l'accidente si prende com'uno de'cinque universali (*genere, specie, differenza, proprio, accidente*), allora avvi un che di mezzo tra l'accidentale ed il sostanziale; giacchè appartiene alla sostanza ciò ch'è essenziale

alla cosa; ma non tutto ciò ch'è oltre l'essenza può dirsi accidentale, sì solamente quello, che non deriva da' principj essenziali della specie. Ora il proprio non è dall'essenza, ma dai principj essenziali, e quindi sta in mezzo della sostanza e dell'accidente. In questo modo le potenze dell'anima possono dirsi medie fra la sostanza e l'accidente, quasi *proprietà naturali dell'anima*. (*S. Theol.*, P. 1, qu. 77, a. 1, c, e ad 5.) E nella questione *De Spiritualibus Creaturis*, dice che le potenze dell'anima son proprietà *naturali*, o *essenziali*, cioè *conseguenti naturalmente dall'essenza dell'anima*. (Art. 11.)

Pertanto i nostri esaminarono in che si distinguano le potenze, per vedere qual ordine abbian tra loro; lo che importa al sommo, e pel fine speculativo e per quello pratico. Tutti furon d'accordo nel distinguere le potenze per le lor operazioni e pe' lor oggetti. « Son adunque nell'anima, insegna San Tommaso, più potenze a questo, che possa conseguirsi la beatitudine; alla quale è ordinata, com' a fine. Le potenze poi si distinguono per gli atti e per gli oggetti. Di fatto la potenza secondo ciò ch'è potenza, è ordinata all'atto; per lo che fa d'uopo prendere la ragione della potenza dall'atto, al quale essa è ordinata, e secondochè diversifica la ragion dell'atto, occorre che diversifichi la ragion della potenza. La ragione degli atti poi diversifica per la ragion degli oggetti. » (*De Pot. animæ*, 1.) Già riferii nella seconda parte del presente discorso un lungo passo di Sant'Agostino, ove si mostrava, che nell'uomo si davano tre operazioni di vita, il vegetare, il sentire, e l'intendere; nè Sant'Anselmo discorre altrimenti. Indi una principale divisione delle potenze, sebbene poi nel suddistinguere le facoltà o funzioni secondarie siavi qualche divario, ma sempre accidentale; e però il Gaudin, quando riferisce su ciò la teorica di San Tommaso, dice, che così la pensano comunemente i filosofi. (P. 4. *Phys.*, qu. 1. a. 5.) Or bene, i nostri ponevano, primo le facoltà

che vivificano il corpo, e che chiamavano vegetative, il cui oggetto è il corpo unito all'anima; e ciò appartiene all'uomo, in quanto egli entra nel genere remoto dei viventi. In quanto al genere prossimo, ch'è l'animalità, ponevano in secondo luogo le facoltà sensitive il cui oggetto è più universale dell'altro, imperocchè non consiste solo nel corpo, a cui l'anima è unita, ma in ogni corpo sensibile. In quanto poi l'uomo ha differenza specifica da ogni animale, possiede un terzo genere di potenze, che sono le intellettive, il cui oggetto è anche più universale, imperocchè le non si riferiscono soltanto a' corpi sensibili, sibbene ad *ogni ente*. Quindi 'l senso e l'intelletto non operano solo rispetto alla *cosa congiunta*, ma altresì rispetto ad una cosa estrinseca. Ciò può accadere in due modi: o in quanto l'oggetto distinto dall'anima si unisce ad essa per mezzo di similitudine secondo la sua ragione formale, o in quanto l'anima inclina verso l'oggetto, come a bene. E indi abbiamo le facoltà percettive e appetitive del senso, e le facoltà conoscitive e appetitive dell'intelletto; a cui tien dietro la facoltà di muovere il corpo verso l'oggetto. (D. Th. *S. Theol.*, qu. 78. a. 1.) Gli Scotisti non differivano dai Tomisti su questo punto; e le medesime sentenze si hanno nelle opere di San Bonaventura, e segnatamente nel *Breviloquio*, parte III, e nell'opere di Gersone *De Oculo*, e nella *Teologia Mistica*. Bellissime sono le particolari indagini sulle diverse facoltà delle potenze sensitive e intellettive; e massime in San Bonaventura è notevole, com'egli rammenti la sensualità per quella potenza, la quale rende sensibile il corpo; e la spiegazione della natura del volere, la quale prende forme diverse d'affetto, di passione, di spontaneità, di libertà; e s'intreccia con gli appetiti animali; e tutto può dominare per la sua tendenza al bene in universale. Inoltre i Padri e i Dottori riconoscevano un sentimento, non passivo e corporeo, ma spirituale, inerente nelle facoltà intellettive, così rispetto al conoscere, come rispetto

all'amare; e Sant' Agostino, per quello che ne riportammo nel citato luogo, ammette un sentimento anche negli Angeli e in Dio; e Sant' Anselmo dice: « La somma natura in un certo suo singolar modo non solo è, ma *vive* e *sente* ed è *razionale.* » (*Monol.* 31.) E Gersone poi dopo aver notato che ad ogni facoltà *conoscitiva* corrisponde una facoltà *affettiva*, paragòna le une alla luce, e le altre al calore; sicchè come luce e calore son uniti nel sole, e n' esce la vita e la perfezione del mondo, così conoscere e amare van sempre insieme, e se ne partorisce la vita e la perfezione dell' anima nostra. (*De Myst. Theol.*, P. 3, cons. 17.)

Tutte queste potenze, appunto perchè sono proprietà naturali o essenziali dell' anima, e però accidenti, rispetto alla sostanza dell' anima, possono derivare e fluire da un' unica essenza, imperocchè l' accidente è causato dal soggetto, o sostanza. (D. Th. *S. Theol.*, P. 1, qu. 77, a. 6, c.) Ma dall' unità dell' anima non potrebbe emanare la moltiplicità delle potenze, se la ragione di ciò non istesse nell'ordine delle potenze stesse a' lor oggetti, *imperocchè da una cosa semplice posson procedere moltiplici atti per un certo ordine* (ivi); e perciò, siccome l' ordine richiede un qualche primo, è necessario, che l' unità dell' anima s' appresenti nell' armonia di tutte le facoltà, e nella loro soggezione ad una facoltà suprema; con che meglio l' anima si fa specchio della prima Unità. Però Gersone rassomiglia le potenze dell' anima a tanti specchi, i quali ricevono la luce e il calore e mutuamente se li rimandano, e s' illustrano e riscaldano con bel cambio d' uffícj. (Luog. cit., Cons. 19.) E quest' ordine lo determinano i nostri nel dominio delle potenze sensitive sulle nutritive, e delle intellettive sulle sensitive. (D. Th. *S. Theol.*, P. 1, qu. 77, a. 4, c.) E su tutte le facoltà poi primeggia la ragione pratica, cioè la retta volontà, ch' è l' attività della ragione: *ratio enim est vis regitiva omnium partium animæ.* E così con San Tommaso parlano generalmente i Dottori

ed i Padri. Adunque Dio è prima unità, ossia l'ente primo, e assoluto, che crea, conserva e muove tutte le cose; le quali però tutte si dispongono con azioni e relazioni effettive in unità verso di sè, e in unione fra loro; e segnatamente l'uomo manifesta l'origine dall'unità con quest'ordine, ch'egli è, e pe' sensi protegge il suo essere dalle cose nocive, e sente ciò che gli è utile; e per l'intelletto ordina e dispone sapientemente sè e le cose sue; e per l'appetito tende al bene, e per la facoltà motiva si muove secondo gli appetiti del senso e dell'intelletto per conseguire o fuggire il bene ed il male. (Gaudin., *Philos., sec., D. Thom., P. Phys.* qu. 1. a 5.)

§ 4. Dio ch'è l'Ente increato, e perfetta unità essenziale, è prima cagione d'ogni cosa, perchè ogni cosa prende interamente l'essere dall'atto di Dio; e quindi anche è la prima ragione del conoscere, cioè la prima regola, il primo principio, il primo criterio, la prima verità. L'uomo con la riflessione sulla verità delle proprie cognizioni e sulla verità delle cose ascende alla verità prima, e co' principj della ragione (i quali rispetto a noi sono le più note verità) e per la esperienza interiore dimostra, ch'esiste Dio primo principio e prima misura d'ogni verità negl'intelletti e nelle cose. Sant'Agostino ci dà questa dimostrazione nel suo libro *De libero arbitrio*, approvata da San Tommaso non una volta, ma spesso nelle sue opere immortali. Ecco l'ordine della dimostrazione tenuto da Sant'Agostino; e vuolsi notarla con diligenza. Il grand'uomo si propone di far persuaso Evodio, dialogizzando, che Dio è, per mostrare poi ad esso, che da Dio vien ogni bene, e che tra' beni si ha da mettere la libera volontà. Si comincia dallo stabilire per mezzo della osservazione che distinguonsi l'esistenza, la vita, e l'intelligenza; che la prima è in tutte le cose; che la prima e la seconda è in certe cose soltanto, come ne' bruti; che la prima la seconda e la terza sono insieme nell'uomo; e che la terza è più eccellente dell'altre due. Indi si esamina

il senso ch'è proprietà della vita animale; e dicesi che i sensi hanno i lor oggetti nelle cose corporee; ma che da' sensi esterni differisce il senso interiore, pel quale i bruti sentono comunemente quel che vedono, o toccano, o gustano co' sensi particolari del corpo; e per cui evitano le cose disaggradevoli, ed appetiscono le dilettose. E tuttavia questo senso interiore non è la ragione, imperocchè noi percepiamo co' sensi le qualità corporee e sentiamo di percepirle, ma oltre a ciò distinguiamo l'un senso dall'altro, e gli oggetti dell'un senso da quelli d'un altro, e i sensi esterni dal senso interiore, e definiamo la natura delle cose; e tutto ciò non è oggetto di discrezione sensibile, ma è opera d'un'altra facoltà, cioè della ragione, di cui i sensi sono ministri, e per la quale l'anima, non solo *sente* gli oggetti, ma *sapendo* li *comprende*. I sensi superano la sola esistenza, perchè meglio è vivere, ch'esistere soltanto; il senso interiore supera i sensi, perchè tutti insieme li sente, e in certo modo ne giudica (*è l'estimativa animale degli scolastici*), ossia provando insieme tutte le percezioni può appetire il meglio, e fuggire il peggio; e la ragione supera ben anche il senso interiore, perchè giudica di questo, ed ha la scienza. Or se, aggiunge Agostino, proveremo, che sopra la ragione esiste un che più eccellente della ragione stessa, ed esservi un che eterno ed incommutabile, non dubiteremo di chiamarlo Dio. Fermato ciò, domandasi, se il senso e la ragione sia qualche cosa di realmente comune a tutti gli uomini, o se ciascuno abbia sensi e ragione realmente distinti. E si risponde esser vero, che sensi e ragione sono distinti. Ma diremo noi, che rispetto a' sensi, il sole, e la luna, o lucifero, sien tanti, quanti son gli occhi, che li vedono? e così gli altri oggetti de' sensi forse si moltiplicano secondo il numero de' sensi stessi? Apertamente è falso che si moltiplichino secondo i sensi; ma l'oggetto uno in sè rimane uno per tutti coloro che lo percepiscono. Tra gli oggetti de' sensi nondimeno avvene alcuno che non viene percepito, se non ce l'appropriamo, e

lo mutiamo a nostro modo, come il cibo; ma si avvene altri, i quali non cadono mai in proprietà di nessuno, nè si mutano da noi, o si corrompono, come la luce, l'aria, e va discorrendo. Adunque, dice il Platone cattolico, è da intendere come *proprio* e *privato*, ciò che si possiede soltanto da ciascuno di noi, e ciò che ciascuno sente in sè solo, e che appartiene alla sua natura; ma, quasi cosa *pubblica*, è *comune* ciò che da tutti i senzienti è sentito, e non ha mutazione e corrompimento. Fermato anche ciò, vediamo, se non solo i sensi percepiscano un che pubblico e comune, ma eziandio la ragione intenda qualche cosa di somigliante. È chiaro che sì; imperocchè, ad esempio, la ragione e la verità de' numeri sono in pronto a ciascuno che ragiona; e quantunque alcuno possa più facilmente e meglio comprendere, ed altri meno, tuttavia le verità de' numeri son immutabili in sè, nè si mutano a seconda di chi le percepisce. Ed anzi le cose incorruttibili e comuni rispetto al senso, come il cielo e la terra, non sappiamo quanto le possono durare; ma sappiamo di certo, che sette e tre fan dieci, e che questa verità non ora solo, ma sempre, e sempre allo stesso modo in eterno è, fu, e sarà la stessa. Nè le verità de' numeri son oggetto de' sensi, imperocchè il numero non può concepirsi senza l'uno; e l'uno, assolutamente tale, non ci apparisce al senso, perchè ogni cosa sensibile è moltiplice, e non una in modo assoluto. Resta dunque che la verità de' numeri e delle loro relazioni costanti pel processo indefinito del numerare, si vedano in *una luce interiore, ignorata da' sensi del corpo*. Non solo le verità de' numeri, ma molte altre verità sono in pronto comunemente e quasi pubblicamente a chiunque ragiona; e per esse ciascuno desidera di giungere alla perfetta sapienza, in cui troviamo la nostra beatitudine. Molte sono le sètte e le opinioni de' filosofi e degli altri uomini sulla sapienza, ch' è la verità, e sul sommo bene, ch' è la stessa verità: ma tutti appetiscono la verità e la beatitudine, e in ciò non avvi errore. Come adun-

que la verità del numero, così la sapienza e la beatitudine son comuni e pubbliche; perocchè, come non sono molte verità secondo la moltiplicità delle menti, così non sono molte sapienze, e molte beatitudini. Ma tutte le verità, o i numeri, o la sapienza, o il sommo bene non son altro che verità; e, però è forza dire, che come tutte le cose diverse si vedono per l'unica luce del sole, così tutte le verità conosciamo per un'unica luce della verità: laonde non puoi negare che sia una incommutabile verità, la quale contiene tutte le cose incommutabilmente vere, e che non puoi dire tua, o mia, o di qualunque altro uomo, ma ch'è in pronto e manifesta comunemente a tutti, come un lume *per mirabili modi segreto e pubblico: miris modis secretum et publicum lumen.* Questa verità è maggiore, uguale, o inferiore alla mente nostra? Ma se fosse inferiore non giudicheremmo secondo essa, bensì di essa, come giudichiamo de'corpi, allorchè diciamo, non solo, ch'essi sono così e così, ma pur anco ch'essi dovrebbero essere così e così: per l'opposto, allorchè diciamo, ad esempio, che le cose eterne son minori delle temporali, non diciamo già che ciò dovrebb'essere, ma che è. Nè vuol credersi la verità uguale alla mente; imperocchè degli animi stessi giudichiamo per la verità, allorchè diciamo, non solo che sono, ma che dovrebber essere di tale, o di tal altra maniera. E inoltre se la verità fosse uguale alla mente, sarebbe mutabile; com'essa, dacchè la mente tal ora vede più, tal altra meno; mentre la verità sappiamo ch'è sempre la stessa, « nè s'avvantaggia, quando la vediamo di più, nè scarseggia, quando la vediamo di meno, ma intera ed incorrotta i conversi a lei rallegra di lume, e gli avversi punisce di cecità. » Se pertanto la verità non è inferiore, nè uguale alla mente, resta ch'ella sia superiore, ed è incommutabile ed eterna. Ma ciò ch'è più eccellente delle menti nostre, e ch'è incommutabile ed eterno, è Dio; dunque se la verità è, Dio è. « Io t'aveva promesso, dice Agostino ad Evodio, che t'avrei dimostrato

esservi qualche cosa ch' è più sublime della nostra mente e della ragione. Eccoti la stessa verità: abbracciala, se puoi, e godine; e dilettati nel Signore, ed egli ti accorderà le domande del tuo cuore. » (*De Libero Arbitrio*, L. II, dal cap. 7 a tutto il 35.) Il valore ed il processo discorsivo di tal dimostrazione, varrebbero certo da sè a far coprire di rossore coloro, i quali parlano con dispregio della filosofia de' Padri e de' Dottori, se le preoccupazioni di parte lasciassero luogo alla vergogna.

Al detto argomento di Sant' Agostino si riducono per la sostanza tutti gli argomenti dell'esistenza di Dio nell'ordine logico o dialettico della Filosofia. Sant' Anselmo ne svolge uno simillissimo in tutto lo stupendo dialogo *De Veritate*. E badisi, che Santo Anselmo si propone di ascendere dal più noto al meno; *affinchè*, dice egli, *io ti conduca dalle cose più note alle ignote;* e il suo procedimento è sì rigoroso e graduato, ch' è un vero modello di logica perfezione. Il santo filosofo esamina la verità nell'enunciazioni, tanto per la loro natura verbale, o significazione, quanto per le cose significate, e poi ne' concetti, e nella volontà, e nelle azioni, e ne' sensi, e nella essenza delle cose, e ascende alla verità suprema, e per ultimo porge la definizione della verità com' ultimo e perfetto risultamento del processo induttivo, e dialettico. La proposizione è vera, quando significa ciò che è, ossia quando significa ciò che deve significare; e però la verità della proposizione è una rettitudine rispetto al significato. Il concetto è vero, quando giudichiamo essere ciò ch' è, e non essere ciò che non è; ossia è vero, quando giudichiamo come dobbiamo, e però la verità de' concetti è una rettitudine rispetto alla cosa concepita. E la volontà è secondo la verità, quand' è retta, e le azioni sono secondo la verità, quando son rette, e ne' sensi non si dà verità o falsità, ma è vero o falso il nostro giudizio; e tuttavia pur ne' sensi può riconoscersi una verità, in quanto essi fanno quel che devono, e ciò non meno è rettitudine. E' ciascuna cosa è vera, in quanto è ciò che dev' essere, e però ha

rettitudine. Or se tutto è vero quand'è ciò che *dev' essere*, avvi una verità suprema, ch'è verità in sè, e non perchè *dev' essere*, e ch'è la stessa rettitudine o regola di tutte le cose e di tutti gl'intelletti; e questa verità è una ed immutabile; imperocchè tutto muta, e può essere non retto, ma la verità e la rettitudine in sè rimane, ed ogni cosa è retta e vera, in quanto ne partecipa. Questo è il sunto di tutto il dialogo. E nel Capitolo primo del *Monologio* il medesimo Dottore insegna: « È certissimo e perspicuo a tutti coloro i quali lo vogliono avvertire, che se tutte le cose sono dette alcun che, e se son dette più o meno od ugualmente l'una rispetto all'altra, son sempre dette per qualche altra cosa, la quale non è altro e altro, ma ugualmente si considera in tutte le cose, o sia che la si consideri in esse ugualmente o disugualmente. E di vero, tutte le cose che diconsi giuste reciprocamente, o più, o meno, o in egual modo, non possono capirsi giuste se non per la giustizia, la quale non è altro o altro nelle cose diverse. » Noi dunque intendiamo, che tutte le cose son buone per la bontà essenziale, giuste per la giustizia essenziale, grandi per la grandezza essenziale. Laonde tal ragione non può mettersi in dubbio, ed è forza che ciò per cui tutte le cose son buone e vere, sia buono e vero in sè stesso. Il qual argomento dialettico risponde al già riferito di San Tommaso; che tutto ciò che dicesi più o meno perfetto si dice in comparazione d'un che assolutamente perfetto, del quale partecipano le cose diverse e disuguali. E torna, che gli argomenti ontologici per provare la causalità divina s'intreccino con gli altri dialettici per provare la prima verità, imperocchè la prima causa è l'ente, e l'ente e la verità si convertono. La prova poi recata da Sant'Anselmo nel *Proslogio* va posta tra gli argomenti dialettici; giacchè pur essa trae la verità della esistenza di Dio dalla verità di un'idea della nostra mente. Racconta Sant'Anselmo, come cercasse a lungo per l'esistenza di Dio una prova suprema,

che non abbisognasse di molti sillogismi tra loro concatenati, come gli era avvenuto nel *Monologio;* e che mentre stava per cadergli dall'animo la speranza del trovarla, nel conflitto del suo pensiero che s'affaticava a cercare, e della volontà che si studiava di voltare ad altro la mente, gli si manifestò quel che omai egli più non isperava di rinvenire. E poi nel capitolo primo, facendo una preghiera sublime a Dio, dice: *Io desidero d'intendere alquanto la tua verità, che io credo, e che il mio cuore ama; nè invero io cerco d'intendere per credere, ma credo per intendere; e invero io credo, perchè se io non credessi non intenderei.* Notisi, quanta certezza di fede, e quanto desiderio d'imparare con la ragione! Ecco la Filosofia cristiana. Nel capo secondo mostra che per colui il quale intende questo nome *Dio*, esso significa ciò di cui non può pensarsi nulla di maggiore. Anco l'insipiente, che in cuor suo dice: *Dio non è:* intende queste parole: *Dio è ciò, di cui non può pensarsi nulla di maggiore;* quand'anche non intenda quell'insipiente, che Dio esista in realtà. Altro è, che una cosa esista nell'intelletto, e altro è, ch'esista anche in realtà; ma ciò di cui nulla può pensarsi maggiore, non può esistere solo nell'intelletto, imperocchè ciò ch'esiste in realtà è più di ciò che solo esiste nell'intelletto. Quindi avvi contraddizione tra il pensiero di un che massimo, e il pensiero ch'egli non esista realmente. In questa contraddizione logica è tutto il forte dell'argomento di Sant'Anselmo; e però egli vi torna nel capitolo terzo; e dice: « Laonde se ciò di cui nulla può pensarsi maggiore, può pensarsi che non sia; quello stesso di cui nulla si pensa maggiore, non è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore. » E l'insipiente, che nega Dio, lo nega perchè non intende bene quel che dice. Di fatto, aggiunge Sant'Anselmo nel capo quarto, altro è ciò che si pensa per il significato che si dà ad una voce, altro ciò che si pensa per la cosa significata. Così chi intende ciò che vuol dir acqua e fuoco, non può pensare che l'acqua

sia fuoco, benchè possa pensarlo se dà un falso significato alle voci. E nello stesso modo *nessuno che intenda ciò che Dio è, può pensare che Dio non sia.* Il monaco Gaunilone opponevasi con molta cortesia e carità a Sant'Anselmo, dicendo, che Dio si concepisce, ma non è nell' intelletto, e che dall'idea d' un' isola non può argomentarsi alla sua esistenza; e che a tal rispetto, poichè anco le cose false s' intendono, le cose false sarebbero reali. Risponde Sant' Anselmo, che se Dio si concepisce, egli è nell' intelletto; non intuito in sè, ma nella sua luce, come quando non vediamo il sole, pur vediamo la luce del giorno; che l' argomento suo intorno a Dio non può applicarsi ad altra cosa, perchè tutto, tranne Iddio, può esistere e non esistere, e quindi può pensarsi come non esistente; e che il falso non s' intende, imperocchè ciò che s' intende è scienza. E termina mostrando daccapo, e con vigore, la contraddizione tra il pensare un che massimo e pensarlo non esistente, cioè non massimo. (Vedi la lett. di Gaun. e il libro apol. intero di Sant' Anselmo.) Nè sappiamo che il monaco od altri più replicasse; ed anzi è notorio, che l' argomento di Sant' Anselmo doventò comune per le scuole cattoliche della Teologia e della Filosofia. Se non che, interrotta in molte scuole ed in molti libri la tradizione della Filosofia cristiana, quell' argomento si maltrattò, e più non s' intese; imperocchè la Filosofia critica pose una divisione assoluta tra il reale e l' ideale; nè più il principio di contraddizione, perchè mentale, parve che si potesse applicare alla realtà. Quindi vennero le confutazioni del Kant, e degli altri. Si crede poi, e si crede da molti, che San Tommaso stesso negasse la verità della prova di Sant' Anselmo; benchè lo citi spesso in autorità, ed anzi dopo Sant'Agostino, più d'ogni altro dottore. E per fermo nella Somma teologica (P. 1, q. 2, a. 1.) San Tommaso dimostra che Dio non è noto per sè rispetto a noi; ed egregiamente distingue ciò ch' è noto rispetto a sè, e rispetto a noi, come i principj della ragione; e ciò

ch' è noto rispetto a sè, ma non rispetto a noi. Di fatto ogni proposizione è nota per sè, quando il predicato s' inchiude nella ragione del soggetto. Se adunque a tutti è noto il soggetto ed il predicato, la proposizione è nota in sè e rispetto a noi; ma se ad alcuni non sia noto che sia il soggetto ed il predicato, allora la proporzione è nota in sè, non rispetto a noi; come sarebbe: l' uomo è animale: è proposizione nota per sè in sè, ma non già nota per sè quanto a coloro, a' quali è poco noto quel che sia la natura dell' uomo. Or la proposizione *Dio è*, in sè è nota per sè stessa, perchè Dio essendo il proprio essere, nè distinguendosi in lui l' essenza dalla sussistenza, già il soggetto *Dio* inchiude il predicato *è*; ma poichè non conosciamo l' essenza di Dio, fa d' uopo che l' esistenza di Dio si provi per ciò che a noi è più noto, cioè per gli effetti. E quindi San Tommaso passa a confutare, come credono molti, l'argomento di Sant'Anselmo, senza nominarlo; e dice: primo, che colui il quale ascolta questo nome *Dio*, non intende forse ch' e' sia ciò, di cui non può pensarsi 'l maggiore; e che, dato l' intenda, colui tuttavia non capirà per questo che l' ente significato da quel nome esista in realtà, anzichè nella sola apprensione dell' intelletto. Premettasi che San Tommaso *ad primum* scioglie pure una difficoltà propostasi con le parole del Damasceno; *che cioè in tutti è inserita una cognizione naturale di Dio*. E come la scioglie? Negando forse la verità di quella proposizione del Damasceno? no, ma interpetrandola, come realmente vuolsi interpetrare ogni altra simile proposizione de' Padri, e Dottori; cioè che il conoscere Dio con qualche confusione in un che comune, è verità naturalmente inserita; giacchè l' uomo desidera la beatitudine naturalmente, e Dio è la beatitudine dell' uomo. Ma ciò non è conoscere Dio semplicemente, come a conoscere un uomo che viene alla nostra volta, non è ancora conoscere ch' e' sia Pietro. Da ciò si rileva che San Tommaso non intende di contrastare alle sentenze dei Dottori, ch' egli venera,

una di confutare le false interpretazioni che si dànno a quelle; come gli accade spessissimo nelle due Somme, e altrove. Chiarito ciò, diciamo che San Tommaso, per l'argomento levato dal concetto di Dio, nega in genere, che Dio sia noto rispetto a noi, come un principio evidente, e nega in ispecie, primo, che ogni uomo intenda il vero significato del nome *Dio;* e secondo, che ogni uomo, inteso il significato, intenda pure, che la cosa significata sia nella realtà, anzichè soltanto nell' apprensione. Ebbene, tutto ciò non istà contro a Sant' Anselmo, anzi gli è *interamente* conforme. Di fatti Sant' Anselmo, com' egli stesso dichiara, cerca appunto una dimostrazione dell' esistenza di Dio; e quindi non la reputa una verità nota per sè rispetto a noi; e tal prova non la prende mica da un intùito divino, chè anche in tal caso non avrebbe luogo dimostrazione, ma da ciò che a noi è più noto, cioè dal nostro pensiero, ch' è un effetto di Dio. Inoltre anche Sant' Anselmo avverte, che l' insipiente può errare, non sapendo il vero significato del nome *Dio;* e che sapendolo può credere ch' e' non esista nella realtà. Che fa dunque Sant' Anselmo? dimostra all' insipiente che inteso per bene il nome di Dio, cioè intesa la *natura* di Dio col pensarlo il massimo degli enti (*lo che non può farsi, vedasi bene, senza salire a ciò pel confronto delle creature*), allora è assurdo negarne la realtà, imperocchè, nell' idea dell' essenza di Dio, ch' è quella d' un ente massimo, s' inchiude il predicato dell' esistenza. Com' appunto inteso bene ch' è l' uomo, s' intende, ch' egli è animale. O tutta questa non è dottrina di San Tommaso? Avvertirò infine, che la prova di Sant' Anselmo venne accennata anche da Sant' Agostino, ne' libri del quale il nostro Monaco s' era formato; imperocchè si dice nel libro I *De doctrina christiana*, cap. 7: « Nè può trovarsi alcuno, il quale creda, Dio esser ciò, di cui altro sia migliore. »

Non posso terminare questa materia sugli argomenti dia-

lettici della Filosofia cristiana intorno alla esistenza di Dio, lasciando da parte San Bonaventura; e così vedremo sempre più, come non solo i Padri, ma ben anche i dottori tenessero, insieme con le buone dottrine del peripato, quelle di Platone fatto cristiano. Uno scrittore molto valente nelle dottrine di San Tommaso scriveva non troppo pensatamente, che l' itinerario della mente in Dio, è scrittura ascetica, e non filosofica; e ciò disse temendo l' *intùito* degli odierni filosofi. Ma il fatto sta, che l' Itinerario è per la massima parte un libro filosofico, benchè termini con dottrine teologiche; anzi è un immenso trattato di Filosofia in poco spazio. Dell' intùito de' moderni parleremo in progresso. Dio, così dice Bonaventura, c' è dimostrato, *per speculum*, e in *speculo*. E quanto alle cose manifestateci da' sensi, l' intelletto fa conoscere per l' esistenza delle cose la potenza di Dio, e per la loro bellezza e per l' ordine loro, la sapienza e bontà di Dio. Inoltre, distinguendo le cose in quelle che hanno l' essere soltanto, e in quelle che hanno essere e vita, e in quelle che hanno essere, vita e intelletto, scorgiamo nell' essere la potenza, nella vita la bontà, nell' intelletto la sapienza del Creatore; e così distinguendo ancora l' origine, il corso, e il fine degli enti, la potenza vedesi nell' origine, nel corso la provvidenza, e nel fine la giustizia del Signore. E indi San Bonaventura espone il sistema del conoscere le cose per l' astrazione intellettiva della specie. Apprese le cose, e avutone diletto, ne giudichiamo, non solo rispetto alla loro natura, ma altresì cercandone la ragione; e così ascendiamo alle ragioni loro immutabili; imperocchè per astrazione noi, ad esempio, dalle cose uguali, ci formiamo l' idea della uguaglianza, la qual ragione non diminuisce, nè cresce, ma è sempre immutabile. « Però, egli dice, il giudizio in un modo più eccellente ed immediato ci conduce a riguardare nella eterna verità. Imperocchè se il giudizio può per la facoltà razionale fare astrazione dai luoghi, tempi, e contingenze, dimensioni, successio-

ni, e mutamenti, ciò può in virtù d' una ragione immutabile, incircoscrittibile e interminabile; nulla poi è immutabile, incircoscrittibile ed interminabile, se non ciò che è eterno, e ciò che è eterno, è Dio o in Dio. Se adunque tutto ciò che giudichiamo per certo, giudichiamo in virtù di quella ragione, è manifesto che Dio è la ragione di tutte le cose e la regola infallibile, e la luce della verità, nella quale tutte le cose risplendono infallibilmente. » Dalle cose eterne trapassando alla considerazione dell' anima, San Bonaventura esamina le tre potenze, memoria, intelletto e volontà, o amore. Per memoria intende non la sola facoltà di ricordarsi, ma d' afferrare gli obietti intelligibili; e quindi avendo essa innanzi a sè il passato, il presente, e il futuro, rende immagine della eternità; e poichè ritiene le nozioni semplici della quantità discreta, e continua, e simili cose, apparisce, ch' ella non solo s' informa dai fantasmi, ma ben anche riceve di sopra le forme semplici delle cose; e in quanto concepisce i principj e le dignità delle scienze, e ciò ch' è sempiterno, si mostra, ch' ella ha presente la luce incommutabile delle invariabili verità. L' intelletto conosce le cose, che sono presenti alla memoria; e la virtù dell' intelletto si manifesta nella percezione dei termini, delle proposizioni, e delle illazioni (*ragione*). I termini si conoscono per la definizione delle cose, e le definizioni si fanno e s' intendono per idee superiori, finchè non s' ascende alle verità supreme e generalissime. E l' idea suprema è quella dell' essere. L' ente può pensarsi come infinito e come finito, come indifettivo e difettivo, attuale e virtuale, e va discorrendo. « Ma poichè le privazioni e i difetti degli enti non possono conoscersi se non per mezzo di ciò ch' è positivo (*nisi per positiones*), non accade che l' intelletto nostro possa concepire la nozione d' alcun ente creato, se non riceve aiuto dalla nozione dell' ente purissimo, completissimo, attualissimo e assoluto, ch' è semplice ed eterno ente, nel quale trovansi le ragioni di tutte le cose nella lor purità. E come sa-

prebbe l' intelletto nostro che un ente è difettivo ed incompleto, se non avesse alcuna cognizione dell' ente senz' alcun difetto? » Rispetto alle proposizioni, l' uomo sa, quando sa certamente. Ma come potrebbe avere certezza assoluta, se la mente è mutabile? « Sa dunque in quella luce che illumina ogni uomo venente in questo mondo, la qual è luce vera, e Verbo nel principio appresso Dio. » Rispetto infine alle illazioni, queste possono essere necessarie, allorchè discendono necessariamente dalle premesse, non solo trattandosi di termini necessarj, ma ben anche di termini contingenti, come se l' uomo corre, l' uomo si muove; e non solo trattandosi di cose reali, ma di cose meramente ideali, o possibili. Or la necessità assoluta delle proposizioni non viene dalle cose che sono contingenti; e non dalla mente, ch' è contingente, la quale se vedesse il necessario in ciò che non è tale, errerebbe; ma la necessità delle proposizioni scende dalla esemplarità ch' è nell' arte eterna, *secondo la quale tutte le cose hanno attitudine e abitudine reciproca alla rappresentazione di quell' arte eterna (Secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem, ad illius æternæ artis repræsentationem); dal che apparisce manifesto, come sia congiunto il nostro intelletto all' eterna verità, poichè nulla di certamente vero può capire senza di essa.* E qui San Bonaventura cita Sant' Agostino. Rispetto poi alla terza facoltà dell' anima, cioè all' amore, osserva il nostro Dottore, che in esso pure si manifesta il congiungimento dell' anima nostra con l' eterna verità; imperocchè la virtù della potenza elettiva cercando il meglio per via del consiglio, non può conoscere ciò ch' è meglio se non conosce l' ottimo; e fatto il consiglio, non può giudicare certamente del buono, se non per una legge eterna, imperocchè se la mente fosse legge a sè stessa, non potrebbe giudicare di sè stessa, come fa; ed ella, proferito il giudizio, desidera e vuole ciò ch' è sommo bene a noi, e però, o Dio, o una effigie di lui nelle cose (Dante). Indi

sciogliendoci da tutte le umane vanità per la grazia, possiamo dall' immagine di Dio ch' è nell'anima, passare alla contemplazione del primo principio dentro di noi, e concepire co' Santi quanta sia l'ampiezza della liberalità di Dio, quanta la lunghezza dell' eternità, e l' altre perfezioni divine. Dal contemplare poi la verità eterna nelle cose, e dentro noi, si ascende a contemplarlo sopra di noi, per quel lume ch' è *segnato sopra la nostra mente,* il qual è lume dell' eterna verità, imperocchè *la nostra mente sia formata dalla stessa verità* per modo immediato. E qui l' anima nostra percorre due gradi; nel primo contempla l' essenza di Dio (*Dei essentialia*), e nel secondo, per la bontà, ch' è in Dio, investiga le proprietà delle persone divine (*propria personarum*). « Volendo contemplare le cose invisibili di Dio, quanto all' unità della sua essenza, prima è da figgere l' aspetto nell' essere stesso di Dio; e veder l' essere divino tanto in sè certissimo, che non può pensarsi non sia; imperocchè l'essere purissimo, non è pensabile se non per la piena esclusione del non essere, come il nulla per la piena esclusione dell' essere. Come adunque ciò ch' è affatto nulla, nulla ha dell' essere, nè delle sue condizioni (*unità, verità, bontà*); così all' incontro lo stesso essere null' ha del non essere, nè in atto, nè in potenza, nè secondo la verità della cosa, nè secondo la nostra estimazione. Adunque, poichè il nulla è privazione dell' essere, non cade nell' intelletto se non per l' essere; l' essere poi non vi cade per altro, perchè tutto ciò che s' intende, o s' intende come non ente, o come ente in potenza, o com' ente in atto. Se adun[illegible] ente non può intendersi se non per l'ente, e l' ente in potenza se non per l' ente in atto, e se l' essere significa lo stesso puro atto dell' ente; dunque l'essere è ciò che primo cade nell' intelletto, e quell' essere è ciò ch' è puro atto. Ma ciò non è l' essere particolare, ch' è essere limitato, perch' è misto con la potenza, nè l' essere analogo, che niente ha d' atto, perchè non è niente, *eo quod minime est.*

Rimane, che quell'essere sia l'essere divino. Mirabile è dunque la cecità dell'intelletto, che non considera ciò, che prima vede, e senza cui nulla può conoscere. » Da tal idea dell'ente ch' è atto puro, San Bonaventura deduce gli attributi di Dio. E finalmente nel sesto capitolo dell'*Itinerario* San Bonaventura insegna la dottrina teologica della Triade, dimostrandola per argomenti di convenienza, i quali son tratti dall'attributo della bontà; imperocchè la bontà è diffusiva, e la diffusione di Dio essendo condegna di lui, egli genera un'immagine perfetta di sè, e l' ama d' infinito amore; e quindi si mostra la Trinità. L'ultimo punto della perfezione umana consiste negli eccessi di mente, i quali si vedono ne' Santi, in *excessu contemplationis;* lo che sta sopra ad ogni scienza filosofica e teologica; e però non occorre parlarne. Si può egli chiarire la prima Verità con più forti argomenti di quelli riferiti, e con più bellezza di dettato? Alla dimostrazione posta nel fine dell' *Itinerario* si congiunge dialetticamente l' altra, ch' è nell'opera di San Bonaventura: *I luminari della Chiesa;* e che è questa: « Dio è l' essere perfettissimo, e tutto ciò che dicesi di Dio si riduce all' essere, e tal è il proprio nome di Dio. Che Dio sia, è adunque manifestissimo, perchè da ogni proposizione segue che Dio è. Di fatti anche se Dio non è, Dio è, perchè ogni proposizione anche negativa involge un'affermazione; come se il tale non corre, è vero che egli non corre. » (Serm. X.) Cioè se il nome di Dio è l' essere, allorchè diciamo: *Dio non è;* diciamo in sostanza: *è*, che Dio non è; e così poniamo l' essere, e l'essere in sè è Dio; e ciò che non è essenzialmente, è da ciò che è essenzialmente.

Adunque la sostanza degli argomenti dialettici consiste nell' osservare la relazione della mente nostra con la verità eterna; in quantochè le verità da noi apprese in tutte le cose e nel nostro pensiero non possono concepirsi che come partecipazioni limitate e mutabili di eterne verità; laonde se le cose ci porgono le idee dell' essere e delle loro diverse perfe-

zioni, queste sono limitate, e ciò ch'è limitato fa arguire l' illimitato, e le nostre idee delle cose essendo anch'esse perfezioni limitate fanno arguire idee eterne e illimitate. Di più le idee, come sappiamo, son verità, perchè son conformabili all' intelletto, che le intende; e però dalla verità delle cose argomentiamo un intelletto eterno, ch' è eterna verità; imperocchè la verità non è semplicemente l'essere, ma l'essere in quanto è conoscibile, e quindi la verità appartiene primamente all'intelletto, e secondamente alle cose. (San Tomm.) Pertanto, se rispetto a noi, l'intelligenza conosce la verità, in quanto le cose son vere; dapprima le cose dovettero partecipare alla verità, cioè ricevere natura conformabile all'intelletto, in quanto le conobbe un intelletto superiore ad esse, e creatore, e questo è Dio. Dalla considerazione di noi e delle cose ascendono dunque i Padri e i Dottori a conoscere, che Dio è la verità. Così parla San Tommaso: « La verità si trova nell' intelletto, secondochè esso apprende *la cosa*, com' è, *secundum quod apprehendit rem, ut est*, e nella cosa, secondochè ha l'essere conformabile all'intelletto, *et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui.* Ciò poi massimamente trovasi in Dio; imperocchè il *suo essere, suum esse,* non solo è conforme al suo intelletto, ma anche è lo stesso suo intendere: e *il suo intendere è la misura e la causa d'ogni altro essere, e d' ogni altro intelletto*; ed è egli stesso il suo essere, e il suo intendere. Onde segue, *che non solo in esso sia la verità, ma ch' egli stesso sia la somma e prima verità.* » (*S. Theol.*, P. 1, qu. 16, *a* 5 c.) Però tutte le cose e tutti gl' intelletti partecipano della verità, in quanto hanno la loro *misura* e la loro *causa* nella Verità sostanziale. Così San Tommaso espone questo punto magnifico della filosofia cristiana. « Come buono diciamo ciò, a cui tende l'appetito, così vero diciamo ciò, a cui tende l' intelletto. Ma avvi tal divario tra l' appetito e l' intelletto, ossiasi qualunque altra cognizione; che la cognizione è, secondochè il cognito è nel conoscente; e

l' appetito al contrario è, secondochè l' appetente inclina verso la cosa appetita. E così 'l termine dell' appetito, ch' è il bene, è nella cosa appetibile: ma il termine della cognizione, ch' è il vero, è nello stesso intelletto. Come adunque il bene è nella *cosa* in quanto ha ordine con l' appetito, e per ciò la ragione della bontà viene all' appetito dall' appetibile, dacchè l' appetito dicesi buono, in quanto è del buono; così, il vero essendo nell' intelletto; secondochè esso *conformasi alla cosa intesa*, è necessario che la ragione del vero derivi *dall' intelletto alla cosa intesa*; sicchè la cosa intesa dicasi vera, secondochè ha qualche ordine all' intelletto. La cosa intesa poi può aver ordine a qualche intelletto o essenzialmente o per accidente. Essenzialmente, allorchè ha ordine all' intelletto, da cui dipende nell' esser suo: accidentalmente, all' intelletto, da cui è conoscibile. Come allorquando diciamo, che la cosa paragonasi all' intelletto dell' artefice per essenza, e per accidente paragonasi all' intelletto, da cui non dipende. Il giudizio poi d' una cosa non si prende da ciò che a lei appartiene per accidente, ma da ciò che le appartiene per sè stessa. Laonde ciascuna cosa dicesi assolutamente vera secondo l' ordine suo all' intelletto, da cui dipende. E indi è che le cose artificiali diconsi vere per l' ordine loro al nostro intelletto: imperocchè dicesi vera una cosa la quale prende la forma, ch' è nella mente dell' artefice; e dicesi vero discorso quello, ch' è segno del vero inteso. E similmente *le cose naturali diconsi vere, secondochè prendono la similitudine delle specie* (idee, esemplari) *che sono nella mente divina. Di fatto dicesi vera la pietra, perchè prende la propria natura di pietra secondo la preconcezione dell' intelletto divino.* Così adunque *la verità principalmente è nell' intelletto; secondariamente poi nelle cose in quantochè queste si paragonano all' intelletto (divino) com' a loro principio.* (S. *Theol.*, p. 1., qu. 16, a. 1, c.) Pertanto, secondo la Filosofia cristiana, nelle cose è verità, perchè Dio, ch' è verità, è *causa* delle cose;

ed è loro misura, in quanto le crea conformi agli eterni esemplari della sua mente: e la verità è negl' intelletti, perchè Dio, ch'è verità, è causa degli intelletti; ed è loro misura, in quanto li crea conformi agli esemplari divini, e in quanto li rende capaci di vedere nelle cose ed in sè questi esemplari come in copie limitate, e finalmente in quanto ogni vera apprensione o conoscimento deriva dalla prima verità creatrice.

Ma qui vedesi la necessità di sapere le dottrine della Filosofia cristiana intorno agli archetipi eterni. Sant'Agostino narra, che il nome d'idea venne dato agli archetipi divini primamente da Platone, secondo dicevasi; ma che tuttavia la dottrina delle idee era più antica di lui; imperocchè fuori di Grecia vi avevano pur dei sapienti, *lo che Platone stesso non solamente attestò peregrinando in cerca di sapienza, ma lo rammenta altresì ne' suoi libri.* E fatta la storia del nome, segue a dire Sant'Agostino: « Le idee possiamo latinamente chiamare o *forme*, o *specie*, voltando la parola in altra parola per appunto. Se poi le chiamassimo ragioni, ci allontaneremmo invero dalla proprietà dell'interpetrare, imperocchè le ragioni grecamente si dicono *logos*, e non idee; ma nondimeno chiunque voglia usare di questo nome, non darà in fallo quanto alla cosa. Imperocchè le idee sono certe principali forme, o ragioni stabili ed incommutabili delle cose, e non furono esse stesse formate, e però sono eterne, e sempre le medesime; *le quali si contengono nella divina intelligenza.* E sebbene esse non nascano, nè moiano, nondimeno le cose che possono nascere e morire, e quelle che nascono e muoiono, si formano tutte per esse.... Chi oserà dire, che Dio abbia fatto irragionevolmente tutto ciò che ha prodotto? Lo che, se non può dirsi nè credersi rettamente, rimane, che tutto sia fatto con una ragione. Nè *con la medesima ragione l'uomo, che il cavallo;* imperocchè ciò siasi assurdo a credere. *Le cose singole dunque sono create con le lor proprie ragioni.* E dov'è da stimare che si trovino queste ragioni, se non che *nella mente*

stessa del Creatore? » (*De Div. Quæst. oct. tribus*, qu. 46.) Ma se l'intendere di Dio è il suo proprio essere, come mai può avere altri oggetti intelligibili diversi da sè? E se Dio ha in sè gli esemplari, dunque, poichè tutto in Dio è essenziale, egli è essenzialmente un esemplare, e così la creazione è necessaria? E se le idee sono moltiplici, come può stare la moltiplicità in Dio? E come gli esemplari eterni e spirituali rappresenteranno cose temporali e anche corporee? La Filosofia cristiana risolve ab antico queste difficoltà, che per gli ortodossi sono quesiti e teoremi, e per gli eterodossi son obiezioni e problemi. San Tommaso insegnò: « Iddio conosce la propria essenza perfettamente; sicchè la conosce in ogni modo, secondo cui la è conoscibile. Può adunque conoscersi, non solo secondo ciò ch'è in sè, ma secondo ciò ch'è partecipabile dalle creature per qualche modo di somiglianza. Ciascuna creatura poi ha la propria specie, secondo cui *partecipa in qualche modo la somiglianza della divina essenza.* Laonde, in quanto Dio conosce *la propria essenza come imitabile per tal modo dalla tale creatura*, conosce l'essenza *sua stessa* (*cognoscit eam*) come propria ragione e idea di questa creatura. E così dicasi rispetto alle altre creature. E quindi apparisce che Dio intende più ragioni di più cose, le quali ragioni sono più idee. » (*S. Theol.*, P. 1, qu. 15, a. 2, c.) Dunque Dio intende le cose, in quanto intende la propria *essenza*, ch'è imitabile in moltiplici modi da esse; e dunque l'oggetto intelligibile di Dio è sempre essenzialmente Dio medesimo, e ogni altro oggetto è intelligibile nell'essenza di lui. E nella stessa maniera si scioglie la seconda difficoltà, imperocchè l'essenza di Dio, la qual è oggetto infinito dell'intelletto divino ed è lo stesso intelletto di lui, non è mica in sè un esemplare, ma è compiuta in sè medesima; sì è un esemplare rispetto a relazioni esterne, che però non procedono necessariamente dalla natura, ma dalla volontà libera di Dio. Nè con diversa risposta si chiarisce la terza difficoltà; imperocchè se le idee son moltiplici non son

tali rispetto all'essenza divina, ch'è semplice, ma rispetto alle cose possibili, o create. Dice San Tommaso: « Che ciò poi non repugni alla divina semplicità, è facile a vedere, se si consideri, che l'*idea della cosa operata* è nella mente dell'operante, come *ciò che s' intende* (*val a dire com' oggetto*) e non già come specie, *per la quale* s'intende (*un oggetto*), e ch' è forma, onde l'intelletto esce all'atto. Imperocchè la forma della cosa è nella mente dell'edificatore un che inteso da esso, a somiglianza del quale forma la cosa nella materia. Non è adunque contro la semplicità del divino intelletto, ch'egli intenda molte cose; ma sarebbe, se l'intelletto di lui fosse formato da più specie. » (Luogo cit.) Cioè Dio conosce l'idee, o gli esemplari come oggetti nell'oggetto unico della sua essenza, e però non è mica attuato ad intendere le cose dalle specie moltiplici di queste. E San Bonaventura dice: « Queste ragioni poi, o idee, benchè sieno *un' unica verità e luce nella loro essenza*, tuttavia non diconsi essere una ragione o idea. Imperocchè la ragione o l'idea dicesi rispetto ad altra cosa secondo la ragione dell'intendere: *ratio enim vel idea dicitur ut ad alterum, secundum rationem intelligendi.* L'idea significa invero una simiglianza del conosciuto, la quale *realmente* sta in Dio, benchè secondo la ragione dell'intendere significhi qualche cosa per parte dell'ideato. Se adunque trovasi qualche somiglianza negli oggetti, vuol ciò recarsi all'esemplare, il quale, essendo semplice, infinito e perfettissimo, allorchè venga inteso, tutte le altre cose divengono intese. Se quell'esemplare è perfettissimo, è atto puro; e se è infinito ed immenso, è fuor d'ogni genere; e quindi rimanendo uno, può esser similitudine espressiva di molte cose. » (*Brevil. P. Pars*, 8.) Cioè, se Dio ch'è infinito non è limitato a nessun genere e specie, appunto per ciò, rimanendo semplice, può rappresentare ogni cosa, perchè di tutte le cose egli ha le perfezioni in modo eminente. Deriva finalmente dalle teoriche predette, che Dio può rappresentare

anche le cose contingenti e mutabili, inquantochè Dio, senza i loro difetti, contiene infinitamente ciò che le cose tutte han d'essere o di perfezione. E San Bonaventura ce lo insegna: « Poichè quell'arte (*cioè l'arte divina*) è causa, segue, che in quell'arte è la rappresentazione causale delle cose causabili, perchè *quelle ragioni son cause; quia rationes illæ causæ sunt.* (*Anche San Tommaso insegna che le ragioni possono dirsi causali.* P. 1, qu. 115, 2 ad 4.) E però quelle idee sono nel causante, e quindi son cause infallibili delle cose contingenti. Di fatto Dio rappresenta infallibilmente ciò ch'è contingente nelle cose, perch'Egli infallibilmente esprime il modo che accade (*accidit*) nelle cose, esprimendolo secondo ciò ch'è in sè e appresso sè. *Vera* è per fermo la contingenza da parte della cosa, così è *vera infallibilmente* da parte di Dio. E così (rappresenta) le cose mutabili immutabilmente, le materiali immaterialmente, perchè quelle ragioni non sono materiali; le cose possibili attualmente, le cose partibili impartibilmente, perchè nemmeno nelle nostre menti non è maggiore la ragione (idea) di un monte che quella d'un gran di miglio; gli accidenti sostanzialmente, perchè quelle ragioni sono in Dio la sostanza ch'è Dio (*illæ rationes sunt in Deo substantia quæ est Deus*); le cose corporali spiritualmente, le temporali sempiternamente, le distanti senza distanza, com'anche accade nell'anima nostra, le dissonanti senza dissonanza, come la ragione del bianco e del nero, le deficienti indeficientemente, perchè qualunque cosa è ivi, vive di vita. A questi splendori esemplari la *ragione mi condusse e la fede.* » (*Lum. Eccles. Sermo* 12.) Le quali dottrine fan vedere, come la Filosofia cristiana non identifica in Dio i contradittorj con metodo assurdo, nè scopre le *antinomie* degli scettici tra i difetti del creato, e l'esemplarità creatrice; imperocchè ella distingue i due termini, Dio e il creato; e quindi, se i termini son di natura diversa, è assurdo che dall'uno s'argomenti all'altro. Dal considerare il modo diverso della esemplarità creatrice

e delle creature, derivano spesso nella Filosofia e nella eloquenza cristiana quelle antitesi vere che non vanno confuse con le false, e che però son anche belle. Sant'Agostino per esempio, se qualche rara volta dà in antitesi studiate e stillate, spesso è profondo e bello in esse, perchè le trae dalle viscere dell'antitesi universale, ch'è Dio e il mondo, ridotta in accordo dall'atto creativo, e ch'è la fonte e il modello dei contrapposti reali, logici, estetici e morali, onde si genera l'universo, la dialettica, la musica e la giustizia.

La esposizione della Filosofia cristiana sulla prima verità e sulle idee eterne ci rende manifesta la relazione che mettono i Padri e i Dottori tra il reale e l'ideale; sicchè non li separino, come fanno gl'idealisti, nè li confondano, come i panteisti reali, i sensisti ed i materialisti. I nostri pongono il reale a fondamento dell'ideale; e in quanto all'ideale manifestativo d'un oggetto estrinseco ad esso, lo distinguono dal reale rappresentato; e per tal modo, nè l'ideale cessa di essere in sè qualche cosa di reale, e però capace di manifestare la realtà, nè l'ordine astratto e logico s'identifica con la realtà manifestata. Noi siamo certi di conoscere la verità, quando conosciamo ciò che è; laonde il vero e l'ente si convertono. Come vuole intendersi questa proposizione? Ce lo dice San Tommaso: Come il bene ha la ragione d'appetibile, così il vero ha ordine all'intelletto; imperocchè ciascuna cosa in *quanto ha dell'essere* è conoscibile. E per questo dicesi nel *terzo libro dell'anima* (Arist.) *che l'anima è in certo modo tutte le cose*, secondo il senso è l'intelletto. E però, come il bene si converte con l'ente, *cum ente*, così 'l vero. Ma nondimeno, come il buono aggiunge la ragione d'appetibile sopra l'ente, così 'l vero aggiunge all'ente la sua comparazione all'intelletto. Alla prima difficoltà (cioè alla prima difficoltà che San Tommaso s'oppone in questo articolo), è da dire, che il vero è nelle *cose (in rebus)* e nell'*intelletto*. Il vero poi ch'è nelle cose convertesi

con l' ente secondo la sostanza, *secundum substantiam;* ma il vero ch' è nell' intelletto si converte con l' ente, come il *manifestativo col manifestato: ut manifestativum cum manifestato....* Benchè potrebbe dirsi, che anco l' ente è nelle cose e nell' intelletto, come il vero, ma il *vero principalmente* nell' intelletto, l' *ente poi principalmente* nelle cose: *ens vero principaliter in rebus.* E questo accade, perchè l' ente e il vero differiscono nella loro ragione. (P. 1. qu. 16., a. 4. c. e ad 1.) Dunque la conoscibilità è dell' intelletto, ma l' *ente conosciuto* è quello delle cose. Anzi come abbiamo veduto che parla San Bonaventura (*Itiner.* cap. 6.), e come dice San Tommaso spesso, e come ripetono ad una voce gli scolastici, l' ente conosciuto è l' ente in atto, cioè il reale, e per esso diviene intelligibile l'ente in potenza. E apparisce tal dottrina anche da questo, che i padri e i dottori chiamano le idee, specie, o forme, com' abbiamo riferito innanzi; e per essi la forma è sempre un atto, ed è ciò anzi, per cui la potenza viene all' atto; e quindi noi possiamo concepir le idee o forme delle cose, in quanto le cose hanno una forma, o esistono in atto, e in quanto il nostro intelletto esce ad un atto. Dunque e nella cosa e nell' intelletto avvi sempre un atto, e però la realtà. Volete andarne persuasi? San Tommaso appunto per questo chiama le cose il principio della cognizione nostra, perchè senza la realtà conosciuta non può darsi conoscimento. « Il vero del nostro intelletto è, secondochè è conforme al suo principio, cioè alle cose, da cui riceve la cognizione: *verum intellectus nostri est, secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit.* (P. 1. qu. 16., a. 6. ad 2.) Ma poichè il vero non è semplicemente l' essere delle cose, bensì è l' essere conoscibile, ossia l' essere, in quanto può aversene nozione, se n' inferisce, che il vero, benchè abbia il suo fondamento nella realtà, sia com' atto della cosa conosciuta, sia com' atto o forma dell' intelletto, onde si conosce, pure ha leggi sue proprie e intellettuali distinte

dalla realtà rappresentata, benchè non mai contrarie alla realtà. E la legge, o proprietà principale del vero, la trovammo notata dai Dottori e dai Padri; vale a dire, che il vero è manifestativo dell'ente, o di ciò ch'è, o delle cose; e in quanto le manifesta ci può far conoscere ciò ch'esse hanno di simile e di diverso; e così ascendiamo all'ordine astratto, che sempre ha il suo fondamento nelle cose reali, ma in sè non può confondersi con esse, come il manifestativo non può confondersi col manifestato. E però i Padri e i Dottori dicono sempre che gli universali sono idee, e non mai realtà comuni alle cose; come vedemmo innanzi e come vedremo anche meglio in progresso. Pertanto salendo al primo vero, essi dichiarano tutti ad una voce, che in Dio l'essere, l'intendere ed il vivere sono una medesima cosa; che l'oggetto essenziale intelligibile di Dio è l'essere suo, e che il suo intendere s'immedesima con l'oggetto inteso, ch'è la sua sostanza, perchè il suo intendere è il suo essere. Occorrerà che io riferisca le prove di ciò, se tante ne abbiamo raccolte da' passi citati? Nessuna distinzione reale fanno i Padri e i Dottori, nè può farsi, tra il reale e l'ideale divino, perchè in Dio non vi ha nessuna distinzione, tranne quella delle relazioni personali; e le stesse relazioni personali, come insegnano Sant'Agostino e San Tommaso, sono *alius*, e non *aliud*. Or bene, badisi a questo, l'essenza stessa realissima di Dio è l'esemplare del mondo, non quanto a sè, ma quanto alle possibili imitazioni delle cose create. Non ce lo insegnava San Tommaso? E solo per tali relazioni *ad alterum*, come insegna San Bonaventura, la essenza unica di Dio rappresenta con idee distinte le cose tutte particolari. Indi vengono le Idee divine, che, come pure ci disse San Bonaventura, son la stessa sostanza di Dio, e come le chiamano i Padri e i Dottori, son *ragioni causali e sostanziali*, e quindi identiche all'atto creativo, ch'è insieme causativo ed esemplare. Questo è veramente il pernio della Filo-

sofia cristiana; affinchè l'ideale non paja campato in aria, e, tolta la sua primitiva e suprema identità col reale, non se ne deduca, che per mezzo dell'idea è impossibile prender notizia della realtà. Lo che non iscende, com'è chiaro, allorchè si tenga fermo il primo e intrinseco congiungimento dell'una con l'altra. Ma poichè il reale intelligibile divino rappresenta le cose finite e particolari, eccone la distinzione tra il possibile o il reale ideato o l'idea, e il possibile attuato; ed eccone la distinzione delle nozioni divine, e delle cose conosciute da lui, perchè da lui create. Distinzione essenzialissima per fermo; e tuttavia l'idea in Dio è realtà somma, e quindi può rappresentare la realtà o l'essere, chè se gli mancasse l'essere o la realtà, non potrebbe rappresentarla. Però il verbo intelligibile e realissimo di Dio con una sola parola dice sè e tutte le cose: *eodem verbo quo dicit se, dicit quaecumque facit.* (S. Ans., *Monol.* 33.) Però tutte le cose in Dio, prima che fossero create, erano vita, e non un ideale distinto dal reale: *quod factum est, in ipso vita erat.* (Ioann., *Ev,* 1., e Sant. Agost. In Ioann. *Ev.*) Al qual proposito San Tommaso dice, che le cose sono in Dio per due maniere; o in quanto egli contiene e conserva tutto, o in quanto le cose sono in lui, come in conoscente. « E così sono in Dio per le loro ragioni, le quali non sono in Dio altra cosa dalla essenza divina; onde le cose, per questo modo, sono l'essenza divina. E poichè l'essenza divina è la vita, e non il moto, indi è, che le cose per questa maniera di parlare non son già moto in Dio, ma vita. » (P. 1. qu. 18. a. 4. c.) Ma nondimeno, se le idee divine son la realtà divina, perciò appunto non son la realtà creata, ch'è rappresentata da essa. Pertanto, come in Dio, così nelle creature intelligenti, benchè con modo diverso, le idee sono realissime in sè, perchè sono, ma si distinguono dalle realtà rappresentate. Son singolari le accuse mosse da' nominalisti e da' critici contro la teorica della *rappresentazione* ideale. Essi dicono: Come il reale può rappresen-

tare il reale? Come? Domandate il modo intimo della virtù rappresentativa? Questo non sappiamo, perchè il *quomodo* intrinseco di tutte le operazioni, e anzi di tutte le relazioni c'è nascosto. Domandate la ragione dell'attinenza fra l'ideale e il reale? Ve lo risponde la Filosofia cristiana: questa ragione si è la fondamentale identità del reale con l'ideale; sicchè l'ideale, in sè essendo reale, può rappresentare il reale distinto da sè. Ma potete voi negare la rappresentazione ideale? Quando pensate voi ad una cosa lontana, non avete voi l'oggetto nella mente vostra? Sì. Ma come, nella sua realtà? No, in idea. Dunque l'idea vi fa presente l'oggetto che di per sè è lontano? Sì. Dunque l'idea rappresenta l'oggetto. Come l'ideale potrà mai rappresentare il corpo? Anzi io domanderò a voi, come il corporeo può rappresentare il corporeo, mentre la rappresentazione è il vero ch'è nell'intelletto? E il corporeo non è? Sì. E il vero dell'intelligenza non ha per oggetto l'essere? Sì. Dunque anche il corporeo, in quanto è, può essere rappresentato idealmente. Dunque per la Filosofia cristiana l'atto creativo è l'unità dell'ideale e del reale eterno, che come crea e muove ed unisce tutti gli enti dell'universo, così li rappresenta, e dà la ragione degli intelletti creati e delle lor vere apprensioni, e della universalità delle loro idee. L'errore di questi sistemi procede dall'ignoranza dell'atto creativo.

Dio, insegna San Tommaso co' Padri e Dottori, è causa e misura degl'intelletti. È causa perchè li crea. Che significa, esserne Dio la misura? Dicesi misura una cosa, alla quale paragonasi altra, per saperne la quantità. Da ciò viene che misura in generale dicesi ogni regola, a cui conformandosi una cosa qualunque, la non ha nè più nè meno di quel che deve avere. Però Dio è misura di tutti gli enti, perchè tutti essendo creati, rispondono appunto all'idee del creatore. E Dio è misura degl'intelletti, perchè questi sono per natura quel che devon essere secondo l'esemplare divino, e perchè,

secondo la loro natura, dipendono da lui, e a lui si conformano per legge naturale, e gli si devono liberamente conformare co' giudizi e co' ragionamenti. San Tommaso chiarisce con precisione i modi, pe' quali Dio è misura e regola dell'intelletto. « Dio aiuta l' uomo all' intendere non solo dalla parte dell' oggetto, che è proposto all' uomo da Dio, o per addizione di lume, ma ancora per questo, che il lume *naturale*, onde l' uomo è intellettuale, viene da Dio; e per questo ancora, che Dio essendo la prima verità, da cui ogni altra verità riceve certezza, come le proposizioni seconde ricevono certezza dalle prime nelle scienze dimostrative, niente può rendersi certo all' intelletto, se non per divina virtù; come nemmeno le conclusioni si rendono certe nelle scienze, se non secondo la virtù de' primi principj. » (*Comp. Theol.*, 129.) Dunque l' intelletto dipende da Dio; primo per gli oggetti, imperocchè le cose son conoscibili dall' uomo, in quanto hanno verità, ed *hanno verità, in quanto si conformano all' intelletto divino, ch' è il loro principio* (P. 1, qu. 16, a. 6. ad. 2); secondo per addizione di lume soprannaturale, con cui Dio porge all' intelletto verità rivelate od anche accresce l' intendimento delle naturali; terzo, per la creazione del lume intellettuale, ossia per la impressione della somiglianza di Dio nell' intelletto umano (*imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis.—De Spir. Creat.*, a. 16); quarto, per la relazione logica, che passa tra la verità prima e le verità seconde, imperocchè, come le conseguenze d' un sillogismo dipendono dalle premesse, ogni conoscimento vero deriva dal conoscimento divino, in quanto partecipa della verità; nè senza questa derivazione si genera la certezza; la quale essendo assoluta, e di verità immutabili, non può venire se non che dall' assoluto e dall' immutabile, ch' è Dio. Questa relazione di dipendenza logica può esser altro che un congiungimento dell' intelletto con Dio che lo crea? Imperocchè non potrebbero questi effetti mentali o logici proceder

nell' anima senza una relazione logica o mentale. E però San Tommaso, com' abbiamo verificato, distingue rispetto a noi tal dipendenza, da quella di creazione, benchè in sè stesse le sieno identiche. I Padri e i Dottori non ci lasciano alcun dubbio su tal dottrina della Filosofia cristiana. « Qualunque cosa vera, che è separata da'sensi e dall' intelletto, può credersi soltanto, ma non sentirsi ed intendersi. A Dio dunque è congiunto chiunque intende Dio. L' anima razionale poi intende Dio, imperocchè intende ciò che sempre è il medesimo.... Questa poi è la verità, a cui, intendendola, l' anima razionale si congiunge: *cui quia intelligendo anima rationalis jungitur.* Così scriveva Sant' Agostino. (*De div. quæst. oct. trib.* qu. 54.) E molto più merita considerazione ciò ch' egli scrisse nelle *Ritrattazioni;* imperocchè le sentenze di quel libro non lasciano dubbiezze sulla vera dottrina del vescovo d'Ippona. E' teneva da giovane la sentenza platonica delle reminiscenze; e poi la mutò, com' opposta alla ragione, e alla fede cattolica. Ma in qual altra la mutò? Udiamolo da lui stesso. « In alcun luogo io dissi, che gli eruditi nelle liberali discipline, le scavano coperte d' oblivione, e quasi dissotterrano, imparando. Ma ciò condanno, essendo più credibile, che vere cose rispondano anche gl' imperiti sopr' esse, quando bene interrogati, perchè a loro è presente, secondo lor capacità, un lume d' eterna ragione, ov' eglino posson contemplare queste incommutabili verità. » (*Retract.*, I, 4, § 4.) E in altro luogo delle *Ritrattazioni* dice: « L' anima è intelligente di sua natura, e si unisce, non solo alle cose intelligibili, ma sì alle immutabili, con tal ordine creata, che muovendo sè verso ciò a cui è congiunta, oppure verso sè stessa, in quanto quelle cose vede, intorno ad esse risponde con verità. » (I, 8, § 2.) Alle quali proposizioni combaciano le parole seguenti d' un' altra opera del medesimo Padre. « Imperocchè la mente intellettiva tal fu creata, che alle cose intelligibili unita per un cert' ordine, quelle vede in una

luce di suo genere non corporea, come l'occhio del corpo vede le cose circondate da questa luce corporea, della quale l'occhio del corpo fu creato capace. » (*De Trinit.*, XII, 54.) E altrove ancora: « Quando il maestro umano insegna a' discepoli le verità eterne ed universali, noi non consultiamo colui che parla al di fuori, ma la verità, ch'entro di noi presiede alla mente stessa, avvisati per avventura dall'esterne parole a consultarla. Quegli poi che si consulta, e che dicesi abitare nell'uomo interiore, è Cristo, cioè la incommutabile virtù di Dio, e la sempiterna sapienza, la quale da *ogni razionale creatura è consultata.* » (*De Magistro*, 38.) Nè qui v'ha dubbio, che Sant'Agostino non parla di verità rivelate. San Tommaso, interpetrando la dottrina di Sant'Agostino, secondo la quale Dio fece dapprima la materia o sostanza comune ed informe delle cose visibili ed invisibili, dice: « La informità della sostanza spirituale consiste in ciò, ch'essa non era per anche conversa al Verbo, da cui è illuminata; lo che appartiensi alla potenza dell'intelletto. » (*De Spir. Creat.*, a. 1.) Se si riscontrano tutti questi passi con le dottrine già riferite dei medesimi maestri e degli altri, e soprattutto se leggansi a disteso i libri di quei valentuomini, non rimarrà dubbio, che tutta la tradizione della Filosofia cristiana mette una relazione logica fra Dio, prima ragione e prima verità, con la mente umana.

Ma com'è questa relazione? È una visione immediata? Alcuni filosofi e teologi moderni, e segnatamente il Berti, il Rosmini ed il Gioberti dicono di sì. Il Berti teologo, cartesiano, e agostiniano, parla con qualche dubbio, *probabiliter*, e reputa che Dio non sia oggetto, ma sì mezzo universale del conoscere; il Rosmini nega che vediamo Dio, ma dice, che vediamo una idea divina, cioè l'*ente ideale*, in cui poi, all'occasione de' sentimenti, e con i modi fornitici da essi, intuiamo le idee eterne delle cose; il Gioberti, dice con San Tommaso, che se vediamo le idee divine, vediamo Dio,

perchè l' idee divine son la stessa essenza di Dio, e però afferma contro San Tommaso, che noi intuiamo Dio creatore. Tutti questi filosofi recan dalla loro molta autorità di Padri e di Dottori. È vera tal dottrina? Io tengo una opinione opposta, e nondimeno per la riverenza ad uomini sì dotti, e mentre la Chiesa non ha proferito il suo giudizio in modo notorio e determinato su tal punto, e per la facilità che io cada in errore, mi asterrò dal credere e dal dire, che la loro sentenza sia certamente falsa, e contraria a quelle parole rivelate: *Nemo Deum vidit unquam*, ed al Concilio di Vienna, che condannò l' opinione del vedere Dio in questa vita. E dico ciò in generale, perchè rimane il dubbio, se il vedere le idee divine sia un vedere Dio. Ma la modestia non dev' essere contraria alla verità; e poichè qui parlo della Filosofia cristiana nella sua tradizione, affermo *certissimamente*, ch' essa è contraria *tutta quanta* all'intuito di Dio e delle idee divine. I detti filosofi recan molti testi per provare la visione di Dio, o degli eterni esemplari. E va bene; ed io stesso quanti testi non ho già riferiti, che paiono sostenere tal opinione? E quanti più non potrei riferirne? Ma le dottrine vanno considerate nel complesso e non divise; e la tradizione va studiata, non per trovare sostegno al proprio sistema già concepito, ma per conoscerla qual è. Non ancora giunto a' vent' anni di sua età, il Rosmini concepiva il proprio sistema. Qual meraviglia, che un uomo sì dotto rinvenisse ne' Padri e ne' Dottori parole, che gli tornassero a verso? Qual meraviglia, che il Rosmini e gli altri siensi ingannati, se la sapienza non può bastare quand' avvi in mente una preoccupazione? Ma io studiai (mi si perdoni 'l frammettere me tra questi nomi) San Tommaso e i Padri per iscoprirvi meglio l' autorità che sostenesse la dottrina del vedere Dio, o le idee divine, come sanno i miei amici, e i miei primi scolari; e a mano a mano che io leggeva, veniva dicendo loro: Eppure la lettura de' Padri e di San Tommaso mi mette in capo

dubbi infiniti! Nè tacerò, che mi reca stupore, come possa interpetrarsi San Tommaso in modo diverso da quello che l'interpetra il Ventura, e che sempre è stato interpetrato, e come possa scorgersi in lui qualche traccia della visione rosminiana, in lui, che nega per modo espresso la visione delle idee eterne. Difendano pure gli scolari del Gioberti e del Rosmini con ragioni intrinseche il sistema del maestro; ma occorre che la tradizione non sia frantesa, perchè la tradizione dev' essere un criterio di verità. La questione della visione di Dio, o degli eterni esemplari, non vuol confondersi con quella dell' origine delle idee; imperocchè cada su ciò: *le menti create possono naturalmente vedere ciò ch' è sovrannaturale e superiore a loro?* La è pertanto questione ontologica; e la sua soluzione non iscioglie punto il quesito: *come nascono le prime idee nella mente umana?* Ma l' aver voluto principiare la Filosofia dal detto quesito ha fatto sì, che tra le maniere di spiegazione si è tentata quella di tal intuito; ond'è venuto, che si tenta d'acconciare ad esso tutto il sistema della Filosofia. Dicono alcuni: Senza la visione di Dio o delle idee divine non può spiegarsi l' origine delle idee e la certezza delle nostre cognizioni; dunque noi vediamo Dio, o le idee divine. Ma doveva dirsi: Noi sicuramente abbiamo le idee; noi sicuramente abbiamo certezza delle nostre cognizioni, noi sicuramente siamo illuminati da Dio, ch' è prima verità: *posto ciò*, la certezza e la verità viene da Dio; ma possiamo noi vedere Dio? E quand' anche non lo vedessimo, sarebbe forse da negare, che Dio è la prima fonte d' ogni vero? E quand' anche il modo di tal relazione fra Dio e la mente fosse arcano, potrebbe mettersi in dubbio la relazione stessa, che c' è attestata dal ragionamento, dalla fede, dal senso comune degli uomini, e dall' autorità comune di tutti i Maestri cattolici?

I Padri e i Dottori ragionando di questa materia tengono a norma due testi della Rivelazione: *Egli è luce vera che*

illumina ogni uomo: e: *le cose invisibili di Dio s' intendono per mezzo delle visibili*. Prendansi in mano tutti i libri de' nostri maestri, e sfido io, se alcuno potrà smentirmi. Quando i detti maestri parlano con la regola del primo testo, traggono da Dio ogni ragione del conoscere nostro; ma quando parlano del secondo testo, tutti affermano ad una voce: che Dio non si conosce se non per mezzo delle creature. Laonde nel primo caso, Sant' Agostino e San Tommaso chiamano Dio *Sole che illumina le menti*; ma nel secondo caso l' uno e l' altro cantano, che noi vediamo Dio per *ispecchio in enimma*, al dire di San Paolo; e in ispecchio significa precisamente, vedere Iddio nelle creature, cioè nelle cose esterne ed in noi. A capir dunque nettamente il pensiero de' Maestri, bisogna prendere i due lati della loro dottrina. Però essi non conoscevano le prove a *priori* della esistenza di Dio. Io con intera lealtà ho riferite le principali *prove dialettiche* dei Padri e dei Dottori, e non a pezzi e bocconi, sì con l'analisi d' opere intere. Ma queste prove dialettiche son molto diverse dl quelle *a priori*. Di fatto le dimostrazioni *a priori* moderne muovono da un' *idea creduta divina* e *immediatamente intuita*, per dedurne che questa idea o è Dio, o sussiste in Dio. I Padri e i Dottori invece muovono sì dalle idee, ma salgono da idee *nostre* ad eterni esemplari; e però sempre dalle creature al creatore. Tutta dunque la disputa si appunta in ciò: le idee nostre, secondo quei maestri, sono umane o divine? son cose create, od increate? le vediamo fuori di noi, o essendo nostre, si riferiscono ad oggetti eterni distinti da loro? I così detti ontologi de' nostri giorni citano Sant' Agostino, San Bonaventura, Sant' Anselmo, San Tommaso, e Gersone più che altri. Ebbene, vediamo com' essi la pensino, e vediamolo con mente sincera. Sant' Agostino nella *Questione* già citata, dove parla delle idee eterne, dice « Ogni anima poi negasi che le possa intuire, fuorchè l' anima razionale con quella sua parte, per la quale primeggia; cioè,

con la stessa mente e con la ragione, quasi con una certa faccia, od occhio suo interiore ed intelligibile. *E invero nemmeno ogni e qualunque anima razionale, ma quella che sia fatta santa e pura, essa solo s' afferma idonea a tal visione;* cioè quell' anima che abbia l' occhio, con cui si vedono este cose, sano, e sincero, e sereno, e *simile* ad esse. Qual uomo *pio*, e di *vera religione* imbevuto, benchè non ancora possa vederle, oserà tuttavia negarle, ed anzi non confessi ancora, che tutte le cose, le quali sono, o si contengono con certa lor propria natura nel genere loro, affinchè sieno, non vengano procreate da Dio lor autore?.... » Indi segue a spiegare, come vedemmo altrove, che Dio creò le cose razionalmente, e quindi con certe ragioni o idee. E poi aggiunge: « Ma l'anima razionale supera tutte le cose, che furono create da Dio, ed è prossima a lui, quando è pura; e in quanto siasi strettamente unita a lui con la carità, in tanto, sparsa per certo modo e illustrata da quel lume intelligibile, discerne, non per occhi corporei, ma per ciò che in essa è principale, e per cui soprasta, cioè per la intelligenza sua; *queste ragioni, dalla cui visione è fatta beatissima.* » (*De div.*, qu. 83, qu. 46.) Notate, primo, che mentre altrove dice Sant' Agostino, ogni anima razionale essere illuminata dal Verbo, qui dove parla della visione d' idee eterne, nega che tal visione sia posseduta da tutte le anime razionali; secondo, ch' ei riconosce necessario a tal visione, non già la sola pietà e vera religione, ma un' intima e soprannaturale unione di carità; terzo che dal non vedere l' idee egli accenna non potersi negare la loro esistenza. Che dunque più manifesto? Per Sant' Agostino la visione delle idee non è comune, nè naturale, ma propria solo de' Beati, come insegna, e lo vedremo, San Tommaso. Chi crede d' intuire l' idee divine e di avere Sant' Agostino dalla sua, bisogna che creda di possedere un' anima santa e pura, perchè Sant' Agostino mette tal condizione. E anzi avete udito com' egli dica, che l' anima da tal visione è

fatta beatissima. Nelle *Ritrattazioni* egli si pente d'aver detto in certo luogo, che l'anima umana è fatta beata dalla scienza in questa vita. Or poichè da lui non venne ritrattato questo detto, che l'anima è fatta *beatissima* dalla visione delle idee eterne, apparisce, ch'e' parla d'una visione sovrammondana, o di quella cioè de' beati. Ma avvi di più. Nell'opera *De Trinitate* avverte Sant' Agostino, parlando de' filosofi pagani: « Alcuni poterono mandare l'acume della lor mente oltre ogni creatura, e arrivare in qualche modo la luce della verità incommutabile. » (IV. 20.) Ma come poterono? « La eccelsa e incommutabile sostanza poteron intendere *per quelle cose, che sono fatte.* (21.) Segue a dire il Padre: « Forse, dacchè disputano verissimamente, e persuadono con documenti certissimi, che tutte le cose temporali son fatte per l'eterne ragioni, poteron essi vedere nelle stesse ragioni, e raccogliere da queste quanti sieno i generi degli animali, e quali i semi di ciascuno nei principj?... » No, risponde il santo filosofo, essi lo seppero per la storia. Laonde costoro non seppero le origini del mondo, le quali avrebbero conosciute in *quelle somme ed eterne ragioni.* Anzi, se i filosofi pagani avessero letto in quelle ragioni, avrebbero conosciuto anche il futuro, come i profeti.... *et futura prænoscerent.* (21.) Dunque per Sant' Agostino la visione delle idee eterne non è comune, quantunque, comecchesiasi, le si possan conoscere; e se alcuno possiede tal visione, vede tutto, il principio cioè ed il fine delle cose, ed è beato. Nè parmi che Sant' Agostino abbia torto. Prendiamo San Buonaventura. Egli parla degli eterni esemplari, e segnatamente del come questi possano rappresentare le cose materiali non materialmente, e le difettive non difettivamente; e ne riportai le parole a suo luogo. Or dice il santo Dottore: « Questa luce è inaccessibile e nondimeno è prossima all'anima, molto più ancora ch'ella non è a se stessa. È luce non limitabile, e tuttavia sommamente intima. Ma il veder ciò non appartiene, se non

ad un uomo sospeso sopra di sè in altra visione (*hoc autem videre non est nisi hominis suspensi ultra se in alia visione*); poichè la vogliamo vedere con semplice intúito; e poichè quell' arte (*divina*) è una, e nondimeno moltiplice, mescolandosi ai fantasmi, non possiamo pensare com' ella sia infinita, se non per distendimento (*nisi per distensionem*); e perciò non la possiamo vedere con semplice intúito, com' ella sia infinita, ma raziocinando: *et ideo videre non possumus simplici intuitu, nisi ratiocinando.* » (*Lumin., Eccles.*, sermo 12.) Dunque San Bonaventura insegna con San Tommaso e con gli altri Dottori, che noi quaggiù conosciamo tutto con la mistura di qualche immagine, perchè noi siamo anima e corpo; che perciò non possiamo intuire ciò che supera l'esser nostro; che ascendiamo a Dio e a' suoi esemplari, per distendimento, vale a dire, secondo il parlare degli altri scolastici, per *remotionem et excessum*, o per *eminentiam*, cioè rimovendo dal concetto di Dio ogni mancanza di perfezione, e pensandolo infinito; e che il vedere Iddio e i suoi esemplari appartiene a una visione non già naturale, ma d' uomo levato sopra di sè; e infine che il conoscimento di Dio non è intuitivo, poichè non può aversi, se non per mezzo di raziocinio. L' *Itinerario della mente in Dio* ragiona da un capo all' altro della visione di Dio; ma di qual visione? Di quella speculare: *seu in quantum contingit videre Deum in unoquoque prædictorum modorum, ut per speculum, et ut in speculo* (cap. 1); per ispecchio, secondo le proprietà delle creature, in ispecchio, secondo le idee della mente. O che cosa intendevano gli scolastici per visione speculare? Ce lo dica San Tommaso, che distingue la cognizione per essenza, per similitudine immediata, e speculare; e quanto a questa dice: « Nel terzo modo si conosce per ciò, che la somiglianza della cosa cognita non prendesi immediatamente dalla stessa cosa cognita, ma da qualch' altra cosa, nella quale risulta; come vediamo un uomo nello specchio. » E aggiunge poi: « A tal cognizione as-

somigliasi quella; con la quale noi conosciamo Dio per la sua somiglianza risultante nelle creature, secondo quel detto di Paolo a' Romani: *invisibilia* ec., onde noi diciamo di vedere Dio nello specchio, *in speculo.* » (P. 1, qu. 56, a. 3, c.) E lo dice la stessa parola *visione speculare;* imperocchè chi vede un oggetto nello specchio, non vede l'oggetto stesso, ma una sua somiglianza in altra cosa; e però quando San Bonaventura parla della visione di Dio, e de' suoi esemplari, per ispecchio e nello specchio, intende d'una visione in altra cosa, cioè nelle proprietà delle creature, e nelle idee nostre, cioè sempre nelle creature, e negli effetti. Il medesimo Dottore insegna: « Poichè non conosciamo Dio se non per mezzo delle creature, noi non possiamo nominarlo se non pei nomi delle creature. » (In 1 *Sent.*, *Distinct.*, 22, a. 1, qu. 3.) Andiamo a Sant'Anselmo. Egli nel *Proslogio,* dopo aver data la dimostrazione dell'esistenza di Dio, esclama: « Veramente, o Signore, questa è luce inaccessibile, nella quale abiti; veramente non avvi chi questa luce penetri, e ivi ti miri. Veramente questa luce io non vedo, perchè è troppa per me; e nondimeno qualunque cosa io vedo, vedo per essa: *vere ideo hanc non video, quia nimia mihi est; et tamen quicquid video per illam video;* come un occhio infermo vede per la luce del sole, ma non la sa guardare nel sole stesso. » (Cap. 16.) È la medesima dottrina di San Tommaso, e quasi con le medesime parole. Come dunque la luce del sole non è il sole, ma viene da lui, così noi vediamo la luce di Dio nelle sue creature, che vengono da Dio; e Dante infatti chiama il mondo *splendore* di Dio. E già riferii quel testo di Sant'Anselmo, ov'è detto, che non conosciamo Dio se non per le proprietà delle creature: « Spesso vediamo una cosa, non come la cosa è, ma per qualche somiglianza od immagine; come quando consideriamo il *volto d'alcuno nello specchio: ut cum vultum alicujus consideramus in speculo.* » E aggiunge che appunto Dio non lo conosciamo per qualche sua proprietà

(*per suam proprietatem*), ma lo nominiamo e lo vediamo per qualch' altra cosa: *per aliud.* (*Monol.*, 65.) Non è appunto la dottrina degli altri maestri cattolici? E notisi che qui non solo viene esclusa la conoscenza di Dio per se stesso, ma per qualche *sua proprietà*. Ora i Rosminiani credono, che l'ente ideale, il qual è oggetto distinto dall' anima e presente all' anima, sia un' *appartenenza* divina, e che tutte le idee vedute in quell' ente, sieno *appartenenze* divine. Lasciamo a loro la cura di mostrare come vedansi le appartenenze divine, senza vedere Dio; ma questo è certissimo, che Sant' Anselmo esclude che si possa conoscere Dio per qualche *appartenenza* divina, e dice, che lo si conosce per *aliud*, come un volto in uno specchio. E San Tommaso? Egli dice: « L' anima non giudica delle cose tutte secondo una qualunque verità, ma secondo la verità prima; in quanto essa risulta in lei, come in uno specchio per mezzo degl' intelligibili primi: *in quantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia.* » (P. 1, qu. 16, a. 6.) Già sappiamo che significhi vedere nello specchio. San Tommaso dimostra che la potenza conoscitiva proporzionasi all' oggetto conoscibile. Or poichè l' intelletto umano è congiunto al corpo, l'oggetto della intelligenza nostra è la *quiddità o natura esistente in un corpo;* e per tali nature ascendiamo a qualche notizia delle cose invisibili. Però noi non possiamo nulla pensare senza qualche specie sensibile e fantasma. (P. 1, qu. 84, a. 7 c.) Altrove poi stabilisce il santo Dottore, che nessun ente creato può naturalmente vedere Dio, e lo dimostra con la dottrina certissima, che « la cognizione di ciascun conoscente è secondo il modo della sua natura; *se adunque il modo d' essere di qualche cosa conosciuta eccede il modo della natura conoscente, bisogna che la cognizione di quella cosa sia sopra la natura di quel conoscente.* » E indi prova, che l' intelletto creato non può vedere naturalmente Dio, se non in quanto Dio *per suam gratiam* si congiunge all' intelletto stesso. (P. 1, qu. 12,

a. 4, c.) La qual dottrina s'applica a Dio e alle idee divine, le quali pure, come divine, eccedono il modo della nostra natura intellettuale. E altrove pure: « Ciascuna cosa essendo conoscibile, secondochè è in atto (*cum unumquodque sit cognoscibile, secundum quod est in actu*), Dio, ch'è atto puro senza niuna mistura di potenza, quanto è in se, è massimamente conoscibile. *Ma ciò ch' è massimamente conoscibile in sè*, non è conoscibile a qualche intelletto, per l'eccesso dell'intelligibile sopra l'intelletto; come il sole (*Anselmo*) ch'è massimamente visibile, non può vedersi dal pipistrello per eccesso di lume » (P. 1, qu. 12, a. 1, c.) Ma se non vediamo Dio, forse vediamo le ragioni eterne? Pare impossibile che da taluno si pensi, che San Tommaso ponga tal visione, mentr'egli ha nella Somma un articolo apposta, il cui quesito si è: *Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis*. Esamina San Tommaso la dottrina di Sant'Agostino, e dice, ch'egli non ammise la sentenza platonica delle idee separate, ma insegnò che le idee sono in Dio. E parimente San Tommaso reputa con Sant'Agostino, che tutto vediamo nell'eterne ragioni, e riporta alcune parole di lui, approvandole in tutto. Ma poi domanda: Come può vedersi tutto nelle idee eterne? Ciò potrebbe accadere in due modi; o perchè nelle idee eterne vediamo tutte le cose, come in uno specchio: ma questo modo non è proprio della vita presente, si dei beati, *i quali conoscono tutto nelle ragioni eterne, perchè vedono Dio, e tutto in esso*; o perchè dicasi vedere qualche cosa in altra, come *nel principio della cognizione*; come *diciamo che si vedono nel sole* (s'attenda a questo) *le cose che vediamo per mezzo del sole. Et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis; per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ.* E riferisce il testo del

Salmo: *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Soggiunge il Dottore: *Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur.* Finisce poi col dire « *Che Agostino* (badisi bene) *non abbia inteso, tutte le cose conoscersi da noi nelle ragioni eterne, o nell' incommutabile verità quasi vedansi da noi le stesse ragioni eterne, si manifesta da ciò, ch' egli dice nel libro delle 83 questioni:* Non ogni e qualunque anima razionale, ma quella sola che sia fatta santa e pura affermasi idonea a tal visione; *quali,* dice San Tommaso, *son le anime de' beati: sicut sunt animæ beatorum.* (P. 1, qu. 84, a. 5, c.) Come dunque potrà qualcuno sostenere, che San Tommaso insegni col Rosmini, il lume della nostra mente essere un' idea eterna, e un lume divino, in cui si vedono poi, all' occasione de' sentimenti, tutte le idee delle cose? Nella questione *De spiritualibus creaturis* San Tommaso dice in sostanza il medesimo, ma con qualche aggiunta, che merita considerazione: « Agostino il quale seguitò Platone per quanto lo comportava la cattolica fede, non poneva già le specie delle cose per sè sussistenti, ma in luogo di esse le ragioni delle cose nella mente di Dio, e disse, che per loro noi giudichiamo di tutte le cose con l' intelletto illustrato dalla luce divina; *ma non già in guisa, che si veggan da noi quelle stesse ragioni, che sarebbe impossibile senza vedere l' essenza di Dio; sibbene secondo ciò che le supreme ragioni imprimono nelle nostre menti.* Così pure Platone pose la scienza delle idee separate (Dial. 6, De *Rep. inter.*, med. et fin.), non perchè queste si vedessero; ma disse, la mente averne scienza, *secondochè ne partecipa.* Ed in una certa glossa (d'Agostino) sopra quel testo (Psal. 11) *diminutæ sunt veritates a filiis hominum,* è detto: che siccome da una faccia splendono molte immagini negli specchi, così da una prima verità risultano molte verità nelle menti nostre. » (Art. 10.) Che si chiede di più? Qui San Tommaso fa vedere, e non a torto, che Platone stesso non ammetteva l' intuito delle idee

eterne (e per fermo ei ne ammetteva la rimembranza); mostra un luogo espresso di Sant' Agostino, ove si parla sempre di visione speculare, o per analogia; e reca poi la prova, che se vedessimo le idee eterne vedremmo lo stesso Dio, perchè quelle non si distinguono dalla essenza di lui. Dicevami un Rosminiano: Se San Tommaso avesse conosciuto, come può vedersi l' idea eterna senza vedere Dio, e' non avrebbe negato l' intuito nostro. Sia; ma la è questione storica. San Tommaso ammise sì o no la visione d' un lume divino, e delle idee eterne? No; dunque a che affaticarsi per dimostrare il contrario? O non è grave danno, che s' alteri 'l senso delle antiche dottrine, che che sia poi della loro verità o falsità? Chè può essere della storia d' una scienza, se non si rendano genuini i sensi degli scrittori? Ma vedasi la cosa da un altro lato. San Tommaso, e i filosofi e teologhi antichi in generale, dicevano la teologia più nobile delle altre scienze, perchè quella prende certezza dal lume della scienza divina, e questa dal lume naturale della ragione. (D. Th. P. 1, qu. 1, a. 5, c.) Or se il lume della mente fosse divino, come potrebb' essere *naturale?* E se fosse divino, come ne nascerebbe una scienza men alta di quella teologica, che pur muove da un lume divino? Ma inoltre San Tommaso, dovendo combatter gli arabi, rispose a tutte le obiezioni tolte dalla pretesa eternità, immutabilità, e unicità delle nostre idee. Disse, che nessuna verità creata è eterna, ed eterna è solo quella ch' è nella mente di Dio, *quia veritas intellectus divini est ipse Deus*; e che l'eternità, de'nostri universali non è tale in modo positivo, ma negativo, cioè in quanto s' astrae la nozione universale da ogni determinazione di tempo e di luogo, *ab hic et nunc* (P. 1, qu. 16, a. 7, c. e ad 2); disse, che rispetto a noi la verità si muta e quanto alle cose, che sono l' oggetto, e quanto alla intelligenza, sicchè la verità del nostro intelletto è mutabile, non rispetto alla verità, che mutata non è più verità, ma quanto all' intelligenza (qu. 16, a. 8, c.); disse che non una sola, ma molte

sono le verità, sia quanto ai diversi intelletti, sia quanto a un intelletto solo per cagione de' molti oggetti conosciuti, sia quanto alla moltiplicità delle cose vere, e che unica è la verità nella sola mente eterna (qu. 16, a. 6, c.); disse, che la cosa intesa è in un aspetto unica, e in un aspetto è moltiplice; perchè *dalla parte della cosa ch'è conosciuta*, questa è una e identica, ma dalla parte dell'intelletto le idee son molte, com'una parete veduta da due in sè è una, ma è *alia et alia secundum diversas visiones*, lo che non avverrebbe, aggiunge San Tommaso, se la cosa *che s' intende sussistesse fuori dell' anima, come vollero i platonici.* (*De Spir., Creat.*, 9.) E dope tutto ciò, si potrebbe credere davvero, che San Tommaso insegnasse, le nostre idee essere idee divine, o divine appartenenze intuite? Gersone finalmente, che molto si cita da chi sostiene l' intuito naturale di Dio, distingue la visione, che può aversi di lui, in tre specie: la *faciale* o intuitiva (*facialis et intuitiva*); e questa non si ha per natura dalle creature angeliche ed umane, *non habetur a creatura angelica et humana*; la visione speculare, o astrattiva, non intuitiva, o immediata (*non intuitiva, nec immediata*), la quale non può essere ottenuta sincera senza la visione di molte creature, e senza molte astrazioni e distinzioni; *la visione nubilare od enimmatica* che accompagna qualunque conoscimento; cioè, come dice San Tommaso, Dio è il primo noto, ma in confuso, o nel bene e nel vero generale, a cui tende l' anima. (*De Oculo.*) Di più Gersone insegna: che l'anima intelligente divisa dal corpo vede Dio, ma non già naturalmente, sì per un lume di gloria; e che nella vita presente l' oggetto dell' anima è sempre od un sensibile, od anche un intelligibile, ma con un fantasma, e per un fantasma: *saltem phantasmate, et per phantasmata.* (Ivi.) Sicchè Gersone, come tutti gli scolastici, considerando che le operazioni dell' uomo son tutte conformi alla sua natura, arguì ch' egli non può intuire le forme pure, o i puri intelligibili eterni, ma sempre la sua cognizione ritiene

della natura mista dell' uomo, cioè di sensibile e d' intelligibile. Guardisi bene, che io non ho recati passi equivoci, e che non gli ho tirati a me con sottili argomentazioni; ma gli ho riferiti tali, che paressero proprio risposte precise a precise domande, e che si potessero volgere tutti in tali termini: Vediamo Dio e le idee divine? Non li vediamo. Le quali cose io già in parte scriveva e stampava fin dal 1853, e le insegnava prima d' allora a' miei scolari.

Questa è senza dubbio alcuno la schietta tradizione della Filosofia cristiana, e così vengono spiegate le prove dette oggi *a priori* dell'esistenza di Dio, le quali sono dialettiche, ma non *a priori*. Per esempio, quando San Bonaventura dimostra, che Dio è il primo che cade nella mente umana; il suo processo si risolve in questo: che se noi concepiamo l'ente difettivo, tal concetto implica logicamente il primato del concetto d'ente non difettivo; sicchè tu non puoi ammetter quello, senz' ammetter questo. E chi negherà tal vero a San Bonaventura? Laonde è certissimo, che virtualmente il concetto di Dio s'acchiude in ogni concetto. E però dice San Tommaso: « Conoscere che Dio è in qualche verità comune, e sotto una certa confusione, è in noi naturalmente inserito, in quanto cioè Dio è la beatitudine dell' uomo, e l' uomo la desidera naturalmente. » (P. 1., qu. 2, a. 1, ad. 1.) E la prova dell'esser di Dio, presa dall' esistenza della verità, si riduce allo stesso; imperocchè *veritatem esse in communem est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.* » (Ivi., ad 3.) Però è dottrina comune de' Padri e dei Dottori, che noi conosciamo di Dio *an sit*, ma non *quid sit*, se non per modo analogico. Oggi disputano i filosofi se di Dio abbiamo idea negativa. Non ignoro che San Tommaso dice, che il conoscere la nature superiori a noi è un conoscere *negative;* ma tuttavia il più comune modo di parlare de' Padri e dei Dottori si è, che noi abbiamo di Dio *nozione analogica;* e questa parola è più adatta dell'altra; imperocchè la nozione

analogica ha concetti positivi. Nondimeno se siamo d'accordo nella sostanza, le parole importano poco. Dico che la nozione analogica ha concetti positivi, imperocchè l'analogia è convenienza di due cose non in tutto simili, nè in tutto dissimili. D'altra parte chiamando sempre, e per comun uso di linguaggio filosofico, idea negativa quella di Dio, può nascere in alcuno l'errore, che di Dio non abbiamo idea nessuna. Ma quanto ai Rosminiani, io non so com'essi valgano a sostenere che di Dio abbiamo solo idea analogica o negativa, mentre affermano, che intuiamo un lume divino. Si ammetta, che questo lume sia divino, e, rispetto a noi, non manifesti Dio; ma per altro è un' *appartenenza divina*. Or quando conosciamo l'appartenenza d'un ente, non conosciamo, quanto ad essa, quell'ente per una nozione diretta, anzichè relativa, o analogica e negativa? Dunque vedano essi, che la dottrina de' Padri e Dottori intorno al concetto analogico di Dio ottimamente confessata, e professata da loro, esclude ogni visione, non solo di Dio, ma d'ogni *appartenenza divina*.

Ma dove poi essenzialmente si distingue la filosofia de' Padri e dei Dottori, su tal soggetto, dalla filosofia moderna dell'intuito, si è, che quelli dicevano, il nostro intelletto essere un lume creato, e gli ontologi odierni affermano, che unico lume è Dio, e che l'anima non ha un suo proprio lume. « La parola visione stendesi, dice San Tommaso, ad ogni cognizione del senso e dell'intelletto, per la dignità della vista e per la sua certezza. » (P. 1, qu. 67, l. c.) Quindi 'l lume dell'intelletto è ciò per cui l'intelletto conosce. L'intelletto ha in se stesso ciò, onde conosce, benchè il suo lume derivi dalla prima verità, che illumina tutti; oppure questa prima verità è l'oggetto e lume immediato, onde noi conosciamo? Si va scrivendo che i Padri e i Dottori tengono questa seconda opinione; ma, senza dubbio, ciò non è vero. Sant'Agostino dice in più luoghi, che l'anima non è lume a se stessa, perch'è illuminata. È di certo, un filosofo cristiano non può dire diversa-

mente; perchè Dio è la prima ragione del conoscere. Ma poi in più luoghi ancora Sant'Agostino distingue il lume *illuminante* dai lumi *illuminati*. Dunque anche i nostri intelletti son lumi accesi dall'eterno lume; come le fiammelle vedute da Dante in Paradiso; fiammelle che ardono per virtù di Dio, ma distinte dalla luce di Dio. Dice in un luogo Agostino: « Quella certa ammonizione, che opera dentro di noi, affinchè ci ricordiamo di Dio, e lo cerchiamo e di lui abbiamo sete, emana dallo stesso fonte di verità. Quel sole *segretamente* infonde questo splendore negl'*intimi nostri lumi: hoc interioribus luminibus nostris jubar sol ille secretus infundit.* » (*De Vita Beata*, 35.) E San Bonaventura scrisse: « Ogni sostanza spirituale è *lume;* però sta scritto nel salmo, fu *segnato* sopra di noi 'l lume del tuo volto o Signore. Quindi è che quella essendo uno specchio, il quale riceve tutte le cose, e le rappresenta, ha natura di lume, affinchè giudichi di esse. Tutto il mondo si descrive nell'anima..... e questo è un libro scritto dentro di noi. » (*Lum. Eccles. Sermo* 12.) San Tommaso poi in mille luoghi ripete: *che lo stesso lume intellettuale, ch'è in noi, è una partecipata somiglianza del lume increato: lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud, quam quædam participata similitudo luminis increati.* (P. 1, qu. 84, a. 5, c.) E questo lume, no, non è un lume increato, ma un lume creato. Perche? Perchè dice San Tommaso contro gli Arabi, che il lume dell'intelletto attivo si moltiplica secondo la moltitudine degl' intelletti: *Lumen intellectus agentis multiplicatum immediate per multiplicationem animarum, quæ participant ipsum lumen intellectus agentis.* (*De Spir. Creat.*, 10.) Dunque per San Tommaso, come per gli scolastici e pei Padri, il lume creato (chè creato lo dice l'Aquinate in molti luoghi) è lo stesso nostro intelletto; bench'esso non isplenda, se non per la virtù del primo intelletto. E Gersone dice: « Le potenze dell'anima non solo sono lumi, *lumina quædam*, ma poichè son capaci di luminose illustrazioni, ragio-

nevolmente le paragoniamo agli specchi. » (*De Myst. Theol. Specul.* P. 3. cons. 18.) Ma fra le molte alterazioni recate nel senso delle dottrine scolastiche e de'Padri, avvi questa, che si prendono appunto i testi di San Tommaso, ove si dice, che il lume del nostro intelletto è una partecipazione del lume eterno, per trarne la conseguenza, che il primo è identico al secondo. A tanto può condurre i più nobili intelletti una preoccupazione! Ma notate, che San Tommaso dice: *participata similitudo*. Ora la somiglianza chi mai potrà dire che sia identità? La somiglianza non richiede due termini comparati fra loro? Eppure (tanta è la confusione gettata negli animi da'sistemi) si mette fuori pur questa: I Padri e i Dottori, se dicono *somiglianza*, dicono un'idea divina comune agli uomini, perchè di simile non avvi che l'idea. Ma no, cari miei, l'idea ci fa conoscere la somiglianza, perchè tal relazione è mentale, ma il fondamento della somiglianza è nella realtà. Per l'idea vediamo la somiglianza tra due cose, perchè la somiglianza c'è; altrimenti, noi cadiamo nell'idealismo. E poi guardate bene, che se *participatio* in San Tommaso e ne'Padri suonasse *identità*, guai a noi; perchè affermandosi da essi, che tutte le cose partecipano in qualche modo alla perfezione divina, s'inferirebbe che tutte le cose son identiche a Dio; e i nostri santi filosofi sarebber dal primo all'ultimo panteisti. E poi si rileva che pe' Dottori, lume e intelletto son la stessa cosa, perchè quello chiamasi da loro lume *moltiplicato* e lume *impresso*, e somiglianza nell'anima *suggellata* di Dio, e virtù intellettiva.

In questi tempi si confondono cose e nomi. Chiamansi soggettivisti coloro, che non ammettono l'idee fuori di noi. Ma *soggettivista* significa quel filosofo, che nega la cognizione degli oggetti nella loro natura. Or diremo soggettivisti coloro, che affermano, per le nostre idee conoscersi la *verità delle cose?* e che le cose son gli oggetti del pensiero? La visione dell'idee eterne si dice Filosofia platonica. Ma Platone no, bensì

gli alessandrini ponevano la visione immediata di Dio e de' tipi eterni, benchè per *estasi*. Il vero platonismo cattolico, ch'è comune a' Padri e a' Dottori tutti, e non proprio solo de' primi, consiste nell'ammettere gli esemplari divini, e che per essi conosciamo le cose, in quanto le cose son copie di quelli, e in quanto Dio *arcanamente* c'illumina, perch'egli è prima verità. I Padri si distinguono da' Dottori solo in ciò, che i primi ponevano in generale gli universali impressi da Dio nell'anima, e gli altri li ponevan acquisiti per astrazione dalle cose, ma in virtù d' un lume impresso da Dio.

Le dottrine della Filosofia cristiana esposte fin qui intorno all' intùito di Dio e delle idee eterne, si congiungono alla teorica della creazione; imperocchè posta la immensa distanza, che corre dalla natura divina alla natura creata, segue che Dio e le sue idee sieno un oggetto immensamente superiore al nostro intelletto. Ma segue pure, che il nostro intelletto, come non può esistere, così non può conoscere se non in virtù della prima verità. Su ciò i filosofi nostri sono concordi. Quando poi si veniva a parlare della prima origine delle nostre idee, discordavano si alquanto; ma voglionsi notare tre cose, prima, che nessuno di loro reputò mai di poter dichiarare il *come, quomodo,* l'anima umana sia illuminata da Dio, ch'è la prima ragione del conoscimento; seconda, che nessuno di loro credè di poter dire qual sia l'intima natura dell' intelletto; e che sulle parti non essenziali del quesito mostrarono di non porre troppa importanza. Quanto al primo punto, Sant'Agostino insegna sempre che il lume di Dio è *publicum et secretum* (*De Lib. Arb.*, II, 83); e che segretamente infonde il suo lume nell'anima: *secretus infundit.* (*De Vita Beata*, 35.) Quanto al secondo punto, se oggi s' insegna, che l'intelletto è solo un *sentimento*, e che diviene intellettivo per la visione dell'*idea*, i Padri e i Dottori lo chiamano un *lume*, e dicono, che non possiamo conoscere l'anima nostra e le sue facoltà se non per le lor operazioni; quanto al terzo, San Tom-

maso dopo aver esposta la dottrina platonica di Sant'Agostino, che crede impresse da Dio nell'anima le idee, e l'altra d'Aristotile e propria, che l'idee s'acquistano per astrazione dai fantasmi in virtù, non del senso, ma dell'intelletto, termina col dire: *non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participatur* (*De Spir. Creat.*, 10); e Gersone nel suo libro *De Oculo*, insegna: che l'intelletto umano percepisce le cose per le loro specie intelligibili, o sieno queste *causate nell'anima da Dio*, o *sieno ricevute dalle cose*, in quanto l'intelletto le irradia della sua luce. La qual sobrietà del filosofare de' nostri antichi quanto non vorrebb' essere imitata, anzichè far dipendere tutta la scienza dall'origine delle idee?

Dissi che Dio, prima verità, porge la ragione di tutte le vere apprensioni dell'uomo; e ogni apprensione, in quanto tale, è vera. E per fermo, se venne dimostrato che Dio, creando, conserva e muove tutte le cose, egli pur crea, conserva e muove il nostro intelletto; e poichè il motore è verità, muove l'intelletto alla verità. San Tommaso, nell'Articolo della *Somma teologica*, ove insegna che Dio è verità, mette la questione terza in tali termini: « Ciò che dicesi di Dio, dicesi di lui, come della prima causa di tutte le cose: come l'essere di Dio è causa d'ogni essere; e la bontà di lui è causa d'ogni bene. Se adunque in Dio è la verità, ogni cosa vera è da lui; ma che alcuno pecchi è vero; dunque ciò sarà da Dio; lo che manifestamente è falso. » E così risponde il Dottore. « Al terzo è da dire, che il non ente e le privazioni non hanno da sè stessi la verità, ma solo nell'apprensione dell'intelletto. *Ogni apprensione dell' intelletto poi è da Dio; omnis autem apprehensio intellectus a Deo est.* Laonde ciò che avvi di verità allorchè dico: tal fornicare è vero; viene tutto da Dio; ma se arguiscasi, dunque tal fornicare è da Dio, è una fallacia d'accidente. » (*S. Theol.*, P. I, qu. 16, a. 5, 3 ad. 3.). Tanto è principale nella Filosofia cristiana la teo-

rica dell'unione tra la prima verità e gl' intelletti creati, che Sant' Agostino spiega per quella fin ciò che di vero conosce il demonio. I manichei eran contrarj al Vecchio Testamento, e ridevano del parlare di Satana con Dio secondo il libro di Giobbe; riso che si svegliò daccapo sulle labbra del Gœthe per la medesima cagione del panteismo. Sant' Agostino pertanto così li combatte: « Essi non arrivano a capire, che non avvi anima quantunque perversa, la quale possa tuttavia raziocinare, nella cui coscienza non parli Dio. Chi adunque scrisse ne' cuori degli uomini la legge naturale, se non Dio? Della qual legge disse l' Apostolo: *Imperocchè le genti, che non hanno legge, fanno naturalmente ciò ch' è della legge.* (Rom. II, 14, 15, 16.) Laonde, se ogni anima razionale anche acċecata dalla cupidigia, pure allorchè pensa e raziocina, qualunque cosa ha di vero nel suo raziocinio; non vuolsi a lei attribuire, sì allo stesso lume di verità, da cui, affinch' ella alcun che di vero senta, è illustrata almeno tenuemente: a che fare le meraviglie se l' anima del diavolo perversa di prava cupidità, qualunque cosa di vero pensi dell' uomo veramente giusto allorchè vuol tentarlo, dicasi ch' ella l' udì dalla voce dello stesso Dio, cioè dalla voce della stessa verità? Qualunque cosa di falso poi si deve attribuire a quella cupidità da cui 'l diavolo prese il nome. » (*De Cons. Evang.*, II, 82)

La verità è una sola, com' una sola è la causa dell' universo; e però sono possibili le attinenze tra i corpi ed il corpo nostro, e tra il corpo e l' anima, e tra il senso e l' intelletto. Tutti gl' intelletti hanno della verità, in quanto ciascun intelletto, come disse il generoso e soave e indomito Atanasio, è partecipe della virtù del Verbo, e l' uomo è razionale perchè tiene in sè quasi *alcune ombre* del Verbo di Dio (*De Incarn.*, 12); e tutte le cose, pur materiali e sensibili, e il senso corporeo, e le immagini hanno della verità, perchè partecipano dell' essere, ed imitano gli eterni esemplari, e son ordinati all' intelletto divino, e quindi agl' intelletti creati.

Ecco il perchè, a differenza della Filosofia eterodossa, che mette divisione in tutto, la Filosofia ortodossa vede unione in tutto. La teorica de' Padri e de' buoni scolastici intorno alla conoscenza, è dal principio al fine un ordine di congiunzioni. Il cardine della Filosofia di San Tommaso, e però della sana scolastica, su tal punto si è, che il conoscimento è l' unione della cosa conosciuta con la virtù conoscitiva: *unio rei visæ cum visu.* (S. T. P. 1, qu. 12 a 2.) Laonde avvi quasi una catena d' anelli, o di congiungimenti; ed in ciascun congiungimento, la potenza esce all' atto per l' efficacia d' un agente, e quindi ne riceve l' atto o la forma, e lo riceve a suo modo, cioè secondo la propria natura; ma pure ricevendolo se ne imprime, cioè s' informa di quello, e quindi avvi, non identità, ma un' assimilazione. Il corpo esterno informa il senso corporeo, la sensazione informa la fantasia; l' intelletto, pei fantasmi, s' accorge della specie, o natura della cosa, e la estrae, cioè la concepisce, e pronunzia un verbo interiore. *Id autem quod intellectu continetur, ut interius Verbum, ex communi usu loquendi conceptio intellectus dicitur.* (*Comp. Theol.*, 38.) Riscontrisi tal dottrina col criterio delle unioni successive dall' inferiore al superiore sino all' intelletto, nel *Comp. Theol.* dal cap. 82 all' 86; negli opuscoli *De Intellectu et Intelligibili*, e *De Universalibus*, nelle questioni *De Anima, e de Spir. Creaturis;* e nella *Somma Teolog.* P. 1 dalla qu. 76 alla qu. 79, e dalla qu. 85 alla qu. 88. E dicesi, aggiunge San Tommaso, concezione, perchè ciò che comprende l' intelletto, formasi in esso, ed è concepito, a somiglianza del concepimento del feto. Vedasi qui, come il concetto chiamasi verbo, perchè è come una parola interiore; ch' è idea, ma relativamente alla cosa reale, acchiude virtualmente il giudizio, e in quanto la mente volgesi alla cosa l' afferma. È una dottrina comune a' Padri e dottori. Sant' Agostino dice: « *Formata la cogitazione da quella cosa che sappiamo, questo è il verbo che noi diciamo*

nel nostro cuore. (*De Trinit.*, XV, 19.) E Sant' Anselmo spiega, che in tre modi può da noi pronunziarsi 'l verbo, dicendo la parola esternamente, con segni sensibili, o non pronunziando questi, ma usandoli entro di noi, o dicendo le cose stesse senza alcun segno nella nostra mente. (*Monol.* 10.)

Da queste premesse s'inferisce, che i filosofi cristiani, benchè congiungano le cose col nostro conoscimento per mezzo di specie, di forme, d' idee, o di verbo interiore, e insomma per mezzo di somiglianze mentali, come dice Sant' Anselmo; *quamcumque enim rem mens, seu per corporis imaginationem, seu per rationem cupit veraciter cogitari; ejus utique similitudinem, quantum valet in ipsa sua cogitatione, conatur exprimere* (*Monol.* 33); e benchè essi non dividano mai ciò ch'è della natura animale dell' uomo dalla sua natura spirituale, tuttavia stabiliscono, primo, la reale percezione delle cose, e secondo, la distinzione del sensó dall' intelletto. La prima sentenza nasce appunto dal principio, che ogni cosa anche corporea in quanto è, e viene da Dio, è vera, e però può essere oggetto dell' intelligenza, che la rende intelligibile in atto; e la seconda sentenza procede dal principio, che sebbene l' oggetto sensibile sia ricevuto dall' intelletto nella concezione, pur v'è ricevuto secondo la natura della facoltà intellettiva. Già sappiamo che Sant' Agostino, provando il divario che corre tra ciò ch'è meramente nostro, e ciò che si distingue da noi, mostrava che, se il senso delle cose esterne è distinto secondo gl' individui umani, l' oggetto percepito è comune, come allorquando vediamo il sole; e recava tal esempio della evidenza del nostro percepire, ad illustrar poi l' unità del vero concepito. Dunque Sant' Agostino ammette la percezione oggettiva. Ma essa poi è anche più espressamente insegnata dagli scolastici; e fa stupore ch' e' sieno accagionati di teoriche affatto soggettive. Se gli scolastici ortodossi procedono col concetto delle attinenze, come potevano negare la percezione? E se per loro la specie o l' idea non altro è che il

concetto della cosa, come potevano negare la cosa concepita? Però San Tommaso dice, che la specie intelligibile si attiene all' intelletto come ciò per cui s' intende, e non come ciò che s' intende. Nella Questione 83, a. 2, così egli insegna: « *Et sic species intellecta secundario est quod intelligitur* (vale a dire con un ripiegamento della riflessione sull' idea), *sed id quod intelligitur primo est res cujus species intelligibilis est similitudo.* » E altrove: « Primieramente concediamo che sia identico l' *inteso* da tutti gli uomini; e dico *inteso* ciò ch' è *oggetto* dell' intelletto; l' oggetto poi dell' intelletto non è la specie intelligibile, ma la quiddità (cioè la natura) della cosa. Imperocchè tutte le scienze intellettuali non sono delle *specie* intelligibili, ma sono delle *nature* delle cose; com' anche l' oggetto della vista è il colore, e non la specie del colore, ch' è nell' occhio. (*Comp. Theol.*, 85.) Indi vediamo, che la dottrina della percezione era molto più perfetta negli scolastici, che nella scuola scozzese; imperocchè questa non ammetteva una reale apprensione della cosa, ma una persuasione istintiva. Dall' ultimo passo di San Tommaso si rileva pure, che gli scolastici davan anche al senso una vera percezione, benchè distinta dall' intellettiva. E di fatto, si dice in quella congiuntura, e in molti altri luoghi, da San Tommaso, che l' oggetto del senso non è la specie sensibile, ma il sensibile esterno. Gersone poi dichiara, che l' oggetto di qualunque visione, cioè di qualunque conoscenza (presa tal voce in senso generale), è l' ente analogico, vale a dire o le sostanze, o gli accidenti, e così va discorrendo: *Objectum cujuslibet oculi est ens in sua generalitate, vel analogice susceptum, sive visio est naturalis et apprehensiva, sive sit affectualis et appetitiva.* » E poi dice che l' occhio intellettuale umano, mentr' è nel corpo, per legge comune consiste in qualche cosa accompagnata sempre almeno da un fantasma; e l' oggetto dell' occhio corporeo sono i sensibili propri di ciascun senso. (*De Oculo.*) Adunque tanto il senso

quanto l'intelletto percepiscono qualche cosa, o un che, il quale non è già nulla, ma è; e per fermo dev' andare così, perchè l'operazione non può avere a termine il nulla, e perchè tutti gli enti e le lor operazioni derivano da un ente unico, che li congiunge. Ma dunque che differenza mettono i nostri tra l' intelletto ed il senso, se dicono, che l' intelletto è quella facoltà, onde l'uomo primeggia fra tutte le creature della terra? I Padri e i Dottori difendono il senso dalle imputazioni de' pagani, i quali, allorchè distinguevano l'intelletto dal senso, recavano il primo ad una emanazione divina, e il secondo ad un principio eterno indipendente da Dio, e però, come alteravano il concetto della personalità umana, così negavano l'accordo prestabilito da un' unica cagione fra tutte le facoltà dell' anima, e reputavano che i sensi porgessero solo illusioni. Diceva Sant' Agostino agli accademici: « Ciò che gli occhi veggono, veggono secondo verità; non voler assentire oltre a ciò che t'apparisce, e non avvi inganno. » (*Cont. Acad.*, III, 26.) E Sant' Anselmo: « Quando un bastone, una parte del quale è dentro l' acqua, e una parte è fuori, si giudica rotto; e quando giudichiamo che la nostra vista ritrovi le nostre fattezze nello specchio; e quando ci pare che sienci dimostre dagli occhi e dagli altri sensi molte altre cose di gran lunga diverse da quello che sono; ciò non è colpa de' sensi, i quali manifestano ciò che possono, poichè ricevono tal potere; ma devesi imputare al giudizio dell' anima, la quale non bene discerne ciò che i sensi possano, o quello che debbano. » (*Dial. de Verit.*, 6.) Lo stesso insegna Gersone nel suo Libro *De Oculo*. Ma la differenza essenziale tra i sensi e l'intelletto è intrinseca e sostanziale, imperocchè l'uno percepisce i sensibili particolari, senza intenderne la natura, senza porgere il concetto dell'essere e delle proprietà della cosa; e l'altro invece apprende le cose nella loro natura, formando il concetto dell' essere e delle proprietà degli enti. Il senso adunque serve all' intel-

letto, perchè gli appresenta gli oggetti con le loro sensibili qualità, ma l' intelletto solo ne acquista l' idea; e però, siccome l' intelletto concepisce la *quiddità*, dicevan gli scolastici, o diremmo noi la natura della cosa sentita, così l' oggetto di esso è inteso per modo universale. Di fatto, se io intendo la natura umana in un uomo percepito, quella idea non è manifestativa in genere di ciò che sono tutti gli uomini? E questa è appunto la dottrina de' Padri e de' Dottori. L' oggetto della intelligenza, dice San Tommaso, è sempre comune ed universale, « *imperocchè l' intelletto intende l' intelligibile principalmente secondo l' universale e comune natura: Adunque la sostanza intellettiva non riceve la forma secondo la ragione della materia,* cioè in modo particolare. » (*Quest. de Spirit. Creat.*, 7.) Ma che bisogno v' ha di tirare in lungo la prova di tal differenza posta da' filosofi nostri tra il senso e l' intelletto? La non è per noi una teorica divisa dal rimanente del sistema cristiano. Se Dio è la prima ragione dell' intelligenza umana, chi vorrà confondere una luce partecipata dall' intelletto divino, e simile ad esso, col senso animale? Il sensismo è profondamente, infinitamente eterodosso; perchè distrugge il concetto dell' immagine di Dio nell' uomo. D' altra parte quando Giovanni scrisse che il Verbo è la luce che illumina ogni uomo, non disse, com' avverte Agostino (in Joann. *Ev.*), che il Verbo illumina ogni animale; e quando San Paolo scriveva che le cose di Dio *intellecta conspiciuntur* per le cose visibili, distinse a capello gli oggetti intelligibili dai sensibili. Starò dunque contento a riferire un luogo bellissimo del grande Atanasio: « Alla mente sola appartiene il giudizio; e poichè la mente è diversa da' sensi, essa è giudice de' sensi, e quello che i sensi apprendono, essa discerne e ricorda, ed a loro dimostra ciò che sia il meglio. Imperocchè del senso degli occhi è soltanto vedere, delle orecchie udire, della bocca gustare, delle narici odorare, delle mani toccare; ma di ciò che si convenga

vedere, ascoltare, toccare, gustare, e odorare; spetta il giudizio, non mica ai sensi, bensì all'animo.... E ad illustrare l'argomento con qualche immagine, ciò mi par simile ad una cetra acconciamente disposta, e ad un musico che ne usa con arte. Imperocchè, come nella lira i singoli nervi hanno un proprio suono, altro il grave, altro l'acuto, altro il medio, altro l'acutissimo, ed altro altro, eppure il concento e la composizione di tutti questi suoni non si può distinguere e discernere se non da lui che di quest'arte sia perito; nella medesima guisa, disposti i sensi del corpo in forma di lira, allorchè la mente perita presiede a quelli, l'anima conosce ciò ch'è da operare. » (*S. Athan. Orat. contra gentes.*, 31.) San Giovanni Nisseno paragona la mente ad una città, nella quale per le diverse vie del senso entrano diverse apprensioni; ma la mente è quella che giudica di chi entra e lo mette ad esame, e poi colloca quasi in proprie sedi le notizie delle cose. (*De hom. opif.* 10) Laonde l'oggetto, in quanto è intelligibile, si distingue dal sensibile; imperocchè dice Sant'Agostino: « Altro è sentire, altro conoscere, *aliud enim est sentire, et aliud nosse*; e però, se alcuna cosa conosciamo, reputo che nel solo intelletto possa contenersi, e da lui solo possa comprendersi. » (*De Ord.* II, 32)

Da tali nozioni discende la logica cristiana. L'intelletto e tutte le cose son create da Dio; e però l'intelletto nostro non conosce le cose a *priori*, ma le apprende, perchè queste sono e gli s'appresentano; a differenza di Dio, che conoscendo le cose le fa essere. « Noi adunque, insegna Agostino, le cose fatte da te vediamo, perchè esse sono. Tu poi dacchè le vedi, esse sono. E noi vediamo fuori, *foris videmus*, che le sono, e dentro di noi, che sono buone; tu poi ivi le vedesti fatte, ove le vedesti da fare. (*Conf.* XIII, 53.) Però la dialettica nostra si differenzia in immenso dalla panteistica, e massime dalla egeliana. Se noi apprendiamo le cose per l'esperienza, ne nasce la ragione del metodo induttivo; ma se l'intelletto

concepisce gli universali, ne nasce la ragione del metodo deduttivo. Inoltre, se l'intelletto apprende l'*essere* della cosa, voltandosi alla cosa dice: *è*. Quindi nelle cose create l'intelletto distingue l'*è*, o l'esistenza, dall'essenza, imperciocchè può pensare questa, senza che ne venga di necessità l'affermazione *è*. E da ciò si palesa la contingenza delle cose e la creazione; come nella affermazione dell'essere, s'inchiude confusamente l'affermazione suprema: Quegli che è, è. Per tal modo si svolgono i giudizj sulla essenza, o ideali, e quelli sulla esistenza, o reali. Dalla distinzione poi dell'esistenza e dell'essenza viene il giudizio *la cosa esiste*, il quale acchiude in sè l'attributo, e vengono i giudizj *la cosa è di tal modo*, i quali distinguono l'attributo. Ma essenza ed esistenza pur s'intendono con l'essere comune perchè il nulla non s'intende, e però il concetto dell'essere è la forma che congiunge le parti d'ogni giudizio. Pertanto nell'apprensione delle cose particolari si comprende l'universale, e nel concetto dell'universale si contiene virtualmente il particolare; lo che indica la ragione unica del creato, e l'ordine dell'universo; e rende possibile il ragionamento. E così accade che l'universale concepito subito nel particolare dà lume a questo, e poi per mezzo di questo s'ascende all'universale distinto, a' concetti espressi delle specie e de' generi, e a quelli dell'essere, della unità, della verità, e della bontà, ne' quali per modo confuso s'involge la nozione dell'Ente, ch'è, dell'Uno assoluto, della Verità sostanziale e del Bene ultimo. Laonde per la Ragione prima, la quale regge arcanamente l'intelletto, esso tende sempre all'uno per l'universale, come dice Sant'Agostino. « Io con un certo mio moto interiore ed occulto quelle cose che sono da imparare posso distinguere ed unire; e tal forza mia chiamasi ragione. Nel distinguere e nell'unire io voglio l'uno ed amo l'uno. Ma quando distinguo lo voglio *puro*, quando unisco lo voglio *intero*. » (*De Ord.* II., 48.)

E veramente il nervo della ragione umana sta negli uni-

versali, senza cui mancherebbe ogni attinenza fra le cognizioni. Il concetto dell' universale è spiegato in genere dalla Ragione prima. Dico in genere, perchè il modo intimo e determinato di questa, come d' ogni altra operazione sovrannaturale e naturale, c' è occulto. L' universale può considerarsi in due tempi; prima del confronto, e dopo. (San Tommaso.) Prima del confronto già la natura delle cose *concepita* è universale, cioè *comunicabile* a più, ma tal *comunicabilità* non si conosce distintamente; dopo il confronto l' universale si ravvisa *comunicabile*, ed è universale non solo in sè, ma altresì rispetto a noi. (D. Thom., *De Univ.*, Tract. 2.) Ma le cose reali non hanno un'essenza realmente una di numero, e però la *comunicabilità* degli universali involge l' esistenza d' una Ragion prima, la quale creò le cose nell'unità d'esemplari eterni; come l' arte fa l' opere sue molte di numero con un disegno. Nè quindi l' intelletto nostro potrebbe ordinare i concetti particolari nell' universalità delle nozioni, se le cose non fossero realmente create da un unico esemplare, e se questi creando l' intelletto ad immagine sua, non lo dirigesse con occulto moto ad intendere le somiglianze in mezzo alle singole e diverse apprensioni delle cose. Scriveva Alberto Magno: « Dirà forse alcuno, che la *comunicabilità* si possiede dagli universali, perchè questi vengono paragonati a più cose, che son moltiplici o in atto od in potenza; ma ciò è assurdo del tutto: imperocchè il paragone di più cose non è causa di ciò ch' esiste per l' intelletto prima di tal paragone. Or nulla paragonasi a più, se non ciò ch' è comunicabile. Pertanto la comunicabilità è cagione del paragonar più cose, e non è causata da esso. Ma poichè niente avvi che primamente circondi molte cose informabili da lui se non l' intelletto primo agente (cioè Dio), conséguita, che nell' intelletto primo agente qualche forma, ch' è lume di lui, abbia ciò, con cui circonda (*ambiat*) molte cose per la sua comunicabilità ad esse; e però dissi intorno alla scienza dell' intelletto agente, ch' essa sta

alle cose circondate da lei, come l'arte alla materia. Questa dunque è la prima radice dell'universalità nelle cose, che sono universali. » (*Metaphys.*, L. 5, Tr. 6, c. 6.)

Giunti noi a tal punto, possiamo intendere, come la scienza cristiana riconosca Dio per primo principio, e quindi per primo criterio del conoscere, del sapere, e del filosofare. Teniamo a mente la distinzione fatta da San Tommaso tra ciò ch'è noto per sè in sè stesso, e ciò che è noto per sè anche rispetto a noi; rammentiamoci inoltre quel principio, che regge la parte ontologica, e la dialettica, e la morale della nostra Filosofia, cioè Dio esser la causa che, creando, conserva e muove tutte le creature alle lor operazione, e però anche gl'intelletti creati, rammentiamoci inoltre, che nella relazione causale di Dio con la verità degl'intelletti e delle cose s'inchiude una relazione logica, o intellettuale arcana; e richiamiamo infine al pensiero, che il concetto di Dio sta implicito e confuso in ogni concetto universale. Da tali teoriche si capisce, primo, che Dio è sommo criterio noto in sè stesso, ma non rispetto a noi, e che tuttavia essendo criterio in sè, regge gl'intelletti a verità, ed ogni criterio viene da lui; secondo, che l'evidenza degl'intelligibili primi e de' fatti, involge la prima verità, e quindi, per l'aiuto del linguaggio, conduce al concetto di lei che crea, illumina e dà la legge; e che allora questa nozione, formatasi da noi ben distinta nell'anima, doventa il criterio sommo e comprensivo, non solo noto in sè, ma noto anche a noi, per giudicare di tutte le cose. La non è soltanto dottrina de' Padri, è, come già sappiamo, anche degli scolastici, e segnatamente di San Tommaso, il quale (eppur basterebbero le sentenze riferite) esamina la teorica di Sant'Agostino intorno alla ragione superiore ed inferiore, e dice: « Rispondo, che la ragione superiore ed inferiore, secondo ciò che si prendono da Agostino, non posson essere in alcun modo due potenze dell'anima. Egli insegna di fatto (*De Trinit.*, XII, 7), che la *Ragione supe-*

riore è quella che intende a contemplare e consultare le verità eterne. E dice *contemplarle*, secondochè si guardano in sè stesse; dice *consultarle*, secondochè prendonsi da esse le regole per operare. *La ragione inferiore* poi dicesi da esso quella, che *intende alle cose naturali.* Queste due cose poi, cioè le *temporali* e l' *eterne*, si paragonano alla cognizione nostra per modo, che l' une di loro sien *mezzo* a conoscere l'*altre*. Imperocchè (*pongasi mente*) secondo la via della *invenzione*, per mezzo delle cose *temporali* veniamo in cognizione dell'*eterne*, al dire dell'apostolo (Rom., 1): *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.* Nella via poi del *giudizio* (cioè *per la via discensiva*) per le cose eterne *già conosciute* giudichiamo delle cose temporali, e secondo la ragione delle cose eterne disponiamo le temporali: *in via vero judicii, per æterna jam cognita de temporalibus judicamus; et secundum rationes æternorum temporalia disponimus...* Laonde, conclude il discepolo d' Agostino, una e identica potenza della ragione son la ragione inferiore e la superiore, ma si distinguono secondo Agostino *per gli atti degli uffici e per la diversità degli abiti: per gli uffici*, imperocchè alla ragione superiore attribuiscesi la sapienza, e alla inferiore la scienza. » (*S. Theol.*, P. 1, qu. 79, a. 9, c.) Quindi abbiamo, secondo i due ordini sopra esposti, due criterj intimi per la verità, i quali si contengono nella evidenza; e sono *uno* tutto proprio ed omogeneo alla ragione, ch' è la ragione stessa, in quanto è retta, cioè in quanto ha una sua *naturale rettitudine al vero* per mezzo dei principj della ragione e dell' apprensione delle cose, la qual retta ragione si vale del senso e giudica degli oggetti sensibili secondo le vere leggi di sè e del senso; e un *altro* criterio superiore, ch' è la nozione della eterna verità, secondo cui giudichiamo di tutte le cose. Questa, com' è noto, è dottrina comune a' buoni scolastici, e corrisponde, per quanto vedremo, ai criterj del bene.

§ 5. Dalla dialettica cristiana scende l' estetica cristiana,

o, a meglio dire, la seconda è contenuta dalla prima, e introduce alla morale. Ai Padri lo scopo in gran parte apologetico de' loro libri, e ai Dottori lo scopo di svolgere prima di tutto la dialettica e la morale in servizio della teologia, impedirono di dare molta larghezza alla scienza del bello; e nondimeno ne' loro libri hai i principj fondamentali sicuri; onde prese le regole la poesia di Dante. L'essere in quanto è uno, e in quanto è conoscibile, è vero, e in quanto è appetibile, è buono, e in quanto come vero e buono è conosciuto dall'anima, che se ne diletta, è bello. Per lo che il bello nasce dal vero e sveglia l'amore del buono; e pur dopo conseguita ad esso, perchè non solo il vero, ma il buono è bello. Adunque il vero, il bello ed il buono son lo stesso nella cosa, ma differiscono nella ragione; perchè il vero ha relazione d'obietto con la intelligenza, al bello si aggiunge la ragione che contemplandolo e' piace, e al buono si aggiunge la ragione che l'appetito tende a possederlo. Nelle cose contingenti, tali ragioni, rispetto a noi, possono trovarsi distinte, perchè diverse nell'ordine del tutto son le relazioni nostre con gli enti; ma in Dio, ch'è primo e sommo ente, s'unificano la verità, la bellezza e la bontà. In sè stessa ogni cosa è vera, perchè conoscibile dagl' intelletti creati, e conosciuta da Dio; ma può accadere che non sia conosciuta da quelli; in se stessa ogni cosa è bella, perchè in quanto è conoscibile nell'esser suo dagl' intelletti creati, ed è conosciuta da Dio, piace, ma può essere che quelli, non ben conoscendola, non tragganne diletto; ogni cosa in quanto è vera e bella dev'esser amata nell'ordine suo dalle creature intelligenti, ed è amata da Dio, e quindi è buona; ma può essere che alcun oggetto, in quanto risguarda direttamente i nostri appetiti animali, e in sè ci è poco intelligibile, abbia ragione quanto a noi di buono e non di bello, come i sapori, ed altra cosa invece che si conosce e diletta solo nel conoscerla, si chiami piuttosto bella che buona, come i colori e la musica;

benchè ciò ch' è bello pur sempre s'ama, e però anche rispetto a noi ha ragione di buono. La bellezza procede dalla verità, e perciò, come la verità primamente appartiene all' intelletto che conosce, e secondamente alla cosa conosciuta, così la bellezza, ch' è intellettuale al sommo. Ogni cosa dunque, in quanto è conosciuta nel suo essere e nella sua perfezione, diletta ed è bella; laonde il diletto non costituisce la bellezza, ma essa n' è la cagione; e non è un fenomeno soggettivo, come dicono alcuni, ma è oggettiva. Inoltre ogni cosa, in quanto è, è una; e non può aver essere perfetto, se non abbia unità di qualche maniera; laonde le cose composte, e moltiplici e varie non posseggono bellezza senza che la moltiplicità e varietà non si riducano all'unità. L'unità pertanto; non è come interpetrano alcuni per testi divisi di Sant'Agostino, senz' ascendere a' principj, l'essenza della bellezza, chè l' essenza è l' essere delle cose, o le lor perfezioni conosciute, ma l'unità è l'esclusione della moltiplicità disordinata. Inoltre un' unità senza conveniente perfezione non basta alla bellezza. Se l' essere conosciuto, o la verità delle cose, in quanto diletta è bello, s' arguisce che fonte d' ogni bellezza è Dio, il qual è Unità sostanziale e somma, e verità infinita, e però piace a sè stesso infinitamente, e a conoscere la cui bellezza per dilettarsene tende ogni intelletto creato. S' arguisce pure, che tanto più le cose son belle, quanto più son simili a Dio, e però bellissima è l' anima dell' uomo, e bellissimo è l' uomo fra tutte le creature fornite di corpo. Pertanto come l'essere e il vero ci conducono al primo ente e al primo vero, così ogni bella cosa ci conduce a Dio, ch' è l' eterno esemplare; e come gli enti e le verità dimostrano il primo ente e la prima verità, così le bellezze create dimostrano la prima bellezza. E secondo la convenienza maggiore delle cose, delle conoscenze, e delle operazioni col primo esemplare, ch' è la regola di tutto, cresce la bellezza; e quindi bellissimi su tutto son gl' intelletti puri, bellissima è la scienza prima,

bellissima è la virtù, e segnatamente la contemplativa, che si diletta del bello eterno, e partecipa la propria bellezza alla virtù operativa, che attua il bene. Pertanto, se il bello guardisi nell' arte, esso dovrà rispondere a quest' ordine della bellezza, e al modo nostro di conoscere la verità e la perfezione delle cose. E quanto all' ordine della bellezza, il divino, come nella Commedia di Dante, dovrà essere quasi lo spirito dell' arte, e poi 'l razionale, e ultimo il sensibile; ma quant' al modo nostro della conoscenza, noi siamo anima e corpo, e nulla possiamo apprendere senza un universale e senza un fantasma o per un fantasma, laonde, quanto più le idee sono astratte, tanto più si fanno remote dal modo consueto del conoscere, e men vivamente dilettano, benchè sieno necessarie alla ragione de' particolari; e quindi s' inferisce, che l' arte, a dilettare, vuol sempre accompagnare un universale ad immagini convenienti e spiccate ed efficaci che lo rendano determinato.

Rechiamo le autorità, per mostrare che tal è veramente la tradizione della Filosofia cristiana su questo punto; e potrei de' Padri recarne moltissime, ma io devo contentarmi delle poche per le ragioni di questa scrittura. Sant'Agostino dice: « Ovunque tu ti rivolga, (Dio) pei vestigi da lui impressi nell' opere sue ti parla, e te, che ti versi nelle cose esterne, richiama entro di te per le loro medesime forme; affinchè qualunque cosa ti diletta nel corpo, e per le cose corporee adesca i sensi, tu veda essere *numerosa*, e tu cerchi ond' ella sia tale, e in te stesso ritorni, e tu intenda, che non potresti approvare o riprovare ciò che tocca i sensi del corpo, se tu non avessi in te medesimo certe leggi della bellezza, alla quale riferisci tutto ciò che di bello senti esternamente » (*De Lib. Arb.*, II, 41.). E queste leggi interiori di bellezza son gli eterni esemplari, a cui partecipa il nostro intelletto; e però la bellezza prova l' esistenza di Dio, e la sua perfezione. E Sant' Agostino dice in altro luogo,

che se l'edificatore, il quale, fatto un arco, ne fabbrica un altro uguale dalla parte opposta, venga interrogato, perchè lo costruisca a quel modo, egli risponderà; perchè le membra dell'edificio si rispondano ugualmente fra loro. Ma perchè ti par ciò da eleggere? Egli chinerà gli occhi senza rispondere. Ora io l'interrogherò, aggiunge il gran filosofo, se queste *cose son belle perchè dilettano*, o se *dilettano perchè belle*. Ed egli risponderà: *Dilettano perchè belle*. O perchè dunque son belle? Perchè le parti son simili, e sono ridotte ad una convenienza per una certa lor congiunzione. Dunque son belle, in quanto mostrano unità. Ma tra le cose corporee vedesi un'orma d'unità, e non l'unità perfetta. Dunque tu giudichi della bellezza per un esemplare d'unità, ch'è nella tua mente. (*De Vera Relig.*, § 59 e 60.) Tutte le nature nell'ordine loro secondo i lor gradi son belle; ma dalle cose superiori, cui l'animo è ordinato, non dobbiamo declinare alle cose inferiori. » (*Serm. Dom. in montem*, I, 31). E altrove pone in queste parole il compendio dell'Estetica nostra: « Imperocchè così Dio fa la bellezza nell'animo, come l'animo fa la bellezza nel corpo. (In Joann., *Evang.*, *Tract.*, XXXII, 3.) Sant'Agostino insegna pure, che qualunque cosa, benchè sia brutta rispetto a noi, purchè sia ordinata, è bella. (*De Vera Relig.*, § 76.) L'unità del bello, secondo lui, consiste nella *evidente convenienza*, e nella proporzione delle cose fra loro, e con noi, e quindi, come direbbe Sant'Anselmo, in una rettitudine; dal che pure si rileva, che la bellezza è splendore di verità. La Filosofia di Sant'Agostino può togliersi intera su tal materia segnatamente dalle opere *De Ordine, De Musica, De Libero Arbitrio;* ma di ciò egli parla non di rado in tutti i suoi libri. Come legame tra la dottrina de' Padri e degli scolastici intorno al bello rammentiamo che gli uni e gli altri chiamano specie intelligibile la forma o natura delle cose concepita dall'intelletto, e specie sensibile la forma sentita. Ora *species* significava pur anco

bellezza, e però Sant' Agostino nella città di Dio dice, che tutte le cose hanno una specie, ma son più o meno *speciose*; e San Tommaso talora dal concetto della *specie* passa a discorrere, come per sinonimo, della *bellezza*. E ciò con profondo senso, imperocchè già sappiamo, che il bello sta nelle cose, in quanto ha relazione col nostro conoscere, e ce ne dilettiamo. Laonde presa la conoscenza in senso lato di percezione, non solo intellettiva, ma sì anche sensitiva, come questa è *analoga* a quella, così la bellezza sensibile è analoga alla intelligibile, e tanto più apparisce la bellezza pe' sensi, quanto più primeggia l' apprensione, ed è puro il diletto sensuale; ma, come la percezione sensitiva non è vero intendere, e la verità risiede primamente nell' intelletto, così la bellezza. Posto ciò, ecco alcuni testi di San Tommaso: « Alla ragione del bello secondo Dionigi, ossiasi al decoro concorre la chiarezza e la debita proporzione. Dice infatti Dionigi, che Dio chiamasi bello, come causa della *consonanza* e della *chiarezza* di tutte le cose. Onde la bellezza del corpo consiste in ciò, che l' uomo abbia le membra del corpo ben proporzionate con una certa chiarezza del debito colore. (Sant'Agostino.) E similmente, la bellezza spirituale consiste in ciò, che la conversazione dell' uomo o l' azione di lui sia bene *proporzionata* secondo la *spirituale chiarezza* della ragione. (P. 2ª, qu. 145, a. 3, c.) E indi 'l Dottore cita Sant' Agostino, che appella l'onesto una bellezza spirituale; e cita ancora quelle parole di Cicerone, che disse: la forma dell' onesto, se fosse visibile, ecciterebbe mirabili amori della sapienza. Notisi come siavi armonia tra la teorica della verità che si manifesta con l' evidenza, la quale singolarmente rifulge nei legami delle cognizioni ordinate; e la teorica della bellezza, che si manifesta nella evidenza dell' intelletto, e nella chiarezza de' sensibili, e nelle proporzioni e convenienze di tutte le parti e di tutte le operazioni. Dice poi San Tommaso: « Il bello e il buono, quanto al soggetto sono lo stesso, perchè si fondano sulla

stessa cosa, cioè sulla *forma*; e perciò il *buono* si loda come *bello*; ma differiscono nella ragione; imperocchè il buono propriamente risguarda l'appetito.... e però ha ragione di fine. Il bello poi risguarda la *virtù conoscitiva*; imperocchè diconsi belle quelle cose che vedute (*cioè conosciute*) piacciono; onde il bello consiste nella debita proporzione. Di fatto il senso dilettasi nelle cose debitamente proporzionate, come simili a sè; perchè ancora il senso è una *certa ragione* e virtù conoscitiva; e poichè la cognizione si fa per assimilazione, e la similitudine risguarda la forma, s'arguisce, che il bello propriamente appartiene alla ragione della *causa formale.* » (P. I, qu. 5, a. 5, ad 1.) E San Tommaso pone la dottrina, che la vista e l'udito fra' sensi riferisconsi al bello, perchè più conoscitivi degli altri. (12, qu. 27, a. 1, ad 3.) Ecco le sue parole: « Il bello è lo stesso del buono, differendone solo per la ragione. Imperocchè il buono sia ciò che tutte le cose appetiscono, e la sua ragione consiste *nel quietare l'appetito*; ma invece alla ragione del bello appartiene, che l'appetito si quieti nell'*aspetto* di lui, o nella *cognizione*. Onde quei sensi precipuamente risguardano il bello, i quali son più conoscitivi, cioè la vista e l'udito, *serventi alla ragione*; e di fatto diciamo belli i visibili, e belli i suoni. Nei sensibili poi degli altri sensi non usiamo il nome di bellezza, perchè non diciamo bei sapori, ovver odori. E così apparisce, il bello aggiungere sopra il buono un cert'ordine alla virtù conoscitiva: sicchè *buono* dicasi ciò che semplicemente piace all'appetito; *bello* poi dicasi ciò, la cui *stessa apprensione* piace. » Ma il bello nella sua radice appartiene alla ragione. « La bellezza, come sopra dicemmo (qu. 145, a. 2), consiste in una certa *chiarezza*, e nella debita *proporzione*. L'una e l'altra poi di queste perfezioni trovasi *radicalmente* nella ragione, a cui appartiene e *il lume manifestativo*, e l'*ordinamento* della debita proporzione in altre cose. E però nella vita contemplativa, che consiste nell'atto della ragione,

trovasi la bellezza per sè ed essenzialmente.... nelle virtù morali poi trovasi la bellezza per partecipazione, in quanto cioè esse partecipano all'ordine della ragione; e segnatamente nella temperanza, che reprime le concupiscenze oscuranti al sommo il lume di quella. » (P. 22, qu. 180, a. 2, ad 3.)

§ 6. Io potrò tenermi più breve nella parte morale, che nell' altre due parti, non già perchè la materia scarseggi, chè anzi sovrabbonda ne' libri de' filosofi nostri, ma perchè le teoriche principali della morale cristiana s' identificano con la dialettica e con la fisica, o se ne generano immediatamente. Il bene ha ragione di fine, come sappiamo, perch' è ciò che s' appetisce, e si converte perciò con l' ente e col vero. Affinchè una cosa sia appetibile, fa d' uopo che abbia una qualche perfezione; e però « *ciascuna cosa dicesi buona, secondochè è perfetta.* » (*D. Th.*, P. 1, qu. 6, a. 3, c.) Le cose poi che sono più o men buone fan supporre un che il quale sia buono per sè medesimo e sommamente, e questi è Dio. (a. 3, c. e a. 4, c.) Però tutte le cose partecipano della bontà di Dio. Ma stiamo attenti al senso della parola *partecipare*: « Adunque dal primo, che per essenza sua è ente e buono, ogni altra cosa può dirsi ente e buono, in quanto *partecipa* ad esso per modo d' una certa *assimilazione* (*come* participata similitudo *chiama il santo Dottore il lume razionale*), benchè remotamente e per *efficienza* (*cioè com' effetto*), lo che apparisce dalle cose dette. Così adunque ciascuna cosa dicesi buona dalla bontà divina, come pel primo principio *esemplare*, *effettivo*, e *finale* d' ogni bontà. E nondimeno ciascuna cosa dicesi buona per la *somiglianza* inerente in essa, della bontà di Dio; la quale *formalmente* è la sua stessa bontà ond' egli prende il nome. E così *una sola bontà* è di tutti, ed anche son *molte bontà*. » (P. 1, qu. 6, a. 4, c.) Come uno solo è l' ente e molti son gli enti; uno solo è l'unità, e molte sono le unità; una sola la verità, e molte le verità; uno il lume, e molti lumi; una bellezza e molte bellezze; così

uno il bene e molti beni. Però vedete, che nella parte morale della Filosofia i Padri e i Dottori dimostrano Dio per tre vie principali: l'una, che le cose non essendo buone per essenza (ivi, a. 3, c), richiedono una prima *causa* buona per essenza, che sia *effettiva* delle cose buone; la seconda, che le cose, in quanto partecipano della bontà, vogliono un *esemplare* eterno, ch' esse imitano (Bonav., Ans., Agost.); la terza, che le cose in quanto son buone, ma non per essenza, tendono ad un fine, e l'ordine de' fini involge la necessità d'un ultimo fine o d'una causa *finale*, ch'è fine in sè stesso, e questo è Dio. (Aug., *De Civ. Dei*, luogo cit.) Ma vi sono altri argomenti, i quali si acchiudono ne' tre accennati. Se tutte le cose son buone, e il bene ha ragione di fine, le creature son un ordinamento di fini. Ma se rispetto agl' intelletti creati, essi conoscon l'ordine, perchè l'ordine esiste, vi ha da essere un intelletto, per cui l'ordine esiste, e ch'è la misura e la regola dell' universo; e questa misura e regola è Dio. (*D. Th.*, P. 1, qu. 11, a. 2.) Però Dio è legge suprema. In quanto vediamo, che l'ordine dell' universo, tanto nelle cose volontarie quanto nelle involontarie, è di tal fatta, che a ciascuna cosa s'attribuisce il suo luogo conveniente secondo la sua dignità; arguiamo, ch' esiste una giustizia essenziale ch'è Dio, da cui procede l'ordine dell' universo. In quanto poi l'uomo obbedisce a quest' ordine delle cose stabilito da Dio, partecipa della giustizia. (P. 1, qu. 41, a. 1, c.) Ciascuna cosa in quanto è buona appetisce la propria perfezione; e però le creature razionali appetiscono ciò ch' è la loro maggiore perfezione, vale a dire quella delle operazioni intellettuali, nella cui perfezione si contiene ogni altra. La perfezione dell' intellettuale natura è il possesso del bene perfetto, che l'intelletto conosce e se n' appaga, cioè la beatitudine, e questa non può venire altro che da Dio, perchè Dio solo è il bene perfetto perfettamente inteso da sè medesimo. E questa pur è una via, con cui giungiamo a conoscere

Dio (P. 1, qu. 26, a. 1 e 3, c), come beatitudine essenziale; imperocchè il cuor nostro è inquieto, finchè riposi in lui. (Aug.)

L'uomo con la sua ragione conosce la verità, o l'essere delle cose, e per l'essere delle cose l'ente per essenza. In quanto poi la verità degli enti all'uomo s'appresenta in relazione co' suoi appetiti, ei la concepisce sotto la ragione di bene; e il contrario sotto la ragione di male. Gli appetiti dell'uomo, o appartengono al senso, od alla ragione; e se appartengono alla ragione, non consistono in altro, che nella ragione pratica, od operativa, ch'è la volontà. Or dunque, poichè la ragione è la natura specifica dell'uomo, conséguita che l'uomo consideri ogni bene com' ordinabile a quello della ragione, ossia a ciò, che la ragione intende qual bene. La ragione intende il bene, come fine; e però essa conosce i beni essere ordinati ad un fine supremo, ch'è il bene per essenza, e senza quest'ordine, i beni non esser beni rispetto a noi, ma piuttosto mali. Il bene è oggettivo, perchè sta in ciò che s'appetisce; ma è anche relativo al soggetto, perchè posseduto il bene, l'appetito si quieta e ne prova piacere. Quindi nella serie de' beni subordinati al supremo noi possiamo considerare i beni medesimi, o come relativi al nostro piacere, cioè alla nostra soddisfazione, o come beni appetibili in sè stessi per la perfezione loro, o per la loro dignità. Laonde, poichè il vero bene, secondo ragione, sta nell'appetire i beni conformemente all'ordine loro, può accadere, che alcuna cosa, benchè piacevole qual termine d'un appetito nostro, non sia buona in sè, perchè opposta all'ordine delle cose appetibili. Indi nasce la opposizione del piacevole con l'onesto; e la virtù ossia il bene morale è posto nell' appetire l'onesto meglio che il piacevole, e nell'appetire il piacevole in quanto è onesto e ordinato. Ma tale opposizione non può farsi più nel bene supremo, imperocchè questo contiene ogni bene, e quindi se noi lo amiamo o appetiamo come bene supremo in sè, lo appetiamo nello

stesso tempo come nostra beatitudine; e l' appetirlo come beatitudine non è un preferir noi a lui, ma è un volerci beati in lui, perchè lo amiamo. Come il buon marito ama la donna sua per sè stessa, ma pur l' ama per la propria felicità, e questa vuole, non da sè, ma in lei; e se da un'altra gli potesse venire felicità non la vorrebbe. Posto ciò, è chiaro che la pratica del bene si sostanzia nell' appetire come bene con la ragione pratica ciò che noi conosciamo come vero con la ragione speculativa; e siccome la verità è l' essere delle cose, e le cose hanno diversa dignità, e tutte si riferiscono al primo intelletto e alla prima causa, così la pratica del bene richiede, che quest' ordine medesimo degli enti e delle verità conosciuto dalla ragióne speculativa appetiamo con la ragione operativa. Pertanto quei medesimi criterj interni, che reggono la cognizione della verità, reggono la operazione buona; e sono la rettitudine della ragione, che naturalmente inclina al bene, perchè naturalmente si volge al vero, e così nella rettitudine della ragione si acchiudono i buoni affetti naturali; e sopra la ragione avvi la legge, o regola eterna, che ordinando le cose tutte, è anche l' esemplare o il modello, a cui paragoniamo le nostre azioni. Qui pure fa d' uopo pertanto distinguere le norme non solo note in sè, ma rispetto a noi, da quella ch' è nota in sè, ma non è primo noto rispètto a noi. Rispetto a noi, tostochè conosciamo in confuso l' ordine de' beni e de' mali, spunta il principio evidente: fa' il bene, fuggi il male; ma poichè il bene ed il male non si concepiscono senz' ordine, e l'ordine pende da Dio, però noi da' beni e da' mali temporanei, con l' aiuto dell' educazione religiosa ed umana, ascendiamo a conoscere Dio, e la sua nozione doventa legge suprema, a cui misuriamo ogni altro bene, e tutte le nostre operazioni. Perciò, sebbene dapprima possiamo aver una qualche idea di moralità senza una determinata idea di Dio, senza Dio per altro non potrebbe reggere moralità di sorta; perchè Dio è la misura dell' ordine universale, e senza

Dio non si concepisce ordine, e ogni azione opposta all' ordine, è opposta a Dio. Nè vuolsi credere che la bontà morale derivi da una volontà libera di Dio; no, Dio fu libero nel volere il mondo, ma volutolo, e volutolo tale qual è, egli necessariamente vuol anche l'ordine, e quindi in Dio la volontà del bene morale secondo l'ordine di natura, è necessaria. Sicchè fa d'uopo distinguere la legge naturale del bene, e la legge eterna; imperocchè questa è la medesima volontà di Dio, che comanda l'ordine; e la legge naturale è la *partecipazione* della legge eterna secondo il lume della retta ragione; e questa è legge, perchè deriva da quella. Perciò diremo, che il vizio esce dalla regola dell'arte divina, che ordinò il mondo, e la virtù è la conformità dell'azioni alla regola dell'arte di Dio. Dio creando l'universo ebbe un fine, anzi 'l fine più eccellente, o il solo degno di lui, e però sè stesso; ma non per utile proprio, chè a Dio nulla si può aggiungere, sì pel bene delle creature a cui egli si manifesta. Dunque, poichè di tendere a Dio per l'amore non ricevono virtù se non le creature intellettive, ogni cosa è creata per esse; e queste hanno per fine ultimo Dio; e ne conséguita che ogni uomo è persona e non cosa. Indi procede la diversità dell'ordine civile pagano da quello cristiano. Al fine, cioè al bene, Dio, il quale muove ogni cosa e muove gl' intelletti, muove ancora le volontà. Ma le volontà son mosse da Dio, o per l'atto creativo, ch' è motore comune, al bene in genere, o per un atto speciale, non distinto in sè dall'altro, ma relativamente a noi, e che muove le volontà con loro libero moto al fine supremo e per modo sovrannaturale. E la volontà vien mossa da Dio senza patire violenza o necessità, perchè Dio che crea la natura, opera nelle cose a seconda della natura loro, e quindi opera nella volontà come in libera potenza. La volontà, per l'efficacia dell'atto divino, sia nell'ordine naturale, sia in quello sovrannaturale, regge tutte le potenze dell'animo nostro; e le ordina, e quindi palesa da una parte

l' immagine della potenza di Dio, unico creatore, e dall'altra ce ne avvera l'esistenza, imperocchè questo reggimento essendo preordinato, richiede una volontà prima ordinatrice. In virtù della volontà ordinata ch' è la potenza pratica, l' uomo è capace d' un perfezionamento indefinito, che termina in Dio, il quale ha ragione di premio, nello stesso modo, che la privazione perenne di Dio, è la pena condegna e precipua del male. Ma la volontà noi la sentiamo indebolita, e ciò n' è prova del primo peccato; che discende dal primo Padre, perchè in esso si conteneva l' essenza umana, a cui partecipano tutte le creature. La redenzione ha riparato al danno, e la redenzione era conveniente, perchè se no, le creature ragionevoli erano create indarno. Queste dovranno possedere il premio, o ricevere la pena nella loro intera natura, cioè composte daccapo d' anima e di corpo; e giunto ne' secoli 'l punto, che il numero de' giusti, a cui 'l mondo fu creato, sia compito secondo il disegno del Creatore, il mondo stesso finirà in queste sue condizioni di preparazione, e si rinnoverà, come regno de' Santi, nelle condizioni proporzionate allo stato di compimento. Ho riunite qui per amore di chiarezza e di brevità le sentenze più principali della Filosofia cristiana nella parte morale; e ho tralasciate tutte quelle che risguardano le virtù in particolare, e i diritti e gli stati sociali dell' uomo, imperocchè, sebbene le sien teoriche stupende, io uscirei fuori della misura. Ora riferirò alcuni passi, segnatamente di Sant' Agostino e di San Tommaso, a dimostrare che il sistema morale indicato si raccolse veramente da me ne' libri de' Padri e de' Dottori per la Storia della nostra Filosofia.

San Tommaso dice: « I precetti della legge naturale si attengono alla ragione pratica, come i principj primi delle dimostrazioni si attengono alla ragione speculativa, imperocchè gli uni e gli altri sono principj noti per sè. » Qui 'l Dottore Angelico distingue daccapo ciò ch'è noto per sè e in sè da ciò ch' è anche noto rispetto a noi; e ne trae, che i primi prin-

cipj, o le prime notizie vengono da ciò ch'è primo nella nostra apprensione. Nelle cose poi, che cadono nell'apprensione nostra, si trova un cert'ordine, imperocchè ciò che dapprima cade nell'apprensione è l'ente, l'intelletto del quale acchiudesi in tutte le cose, che ciascuno apprende. E però il primo principio indimostrabile si è, che *non può nello stesso tempo affermarsi e negarsi;* il qual principio fondasi sulla ragione dell'ente c del non ente, e su tal principio si fondano tutti gli altri, come dice il filosofo nel libro quarto della metafisica. Siccome poi l'*ente* è il primo che cade *semplicemente* nell'apprensione, così il *bene* è il primo che cade nell'apprensione della ragione pratica, la quale è ordinata ad operare. Di fatto ogni agente opera per un fine, che ha ragione di bene. E perciò il primo principio nella ragione pratica è quello che fondasi sulla ragione del bene; la qual è: *il bene è ciò che tutti appetiscono.* Adunque tal è il primo precetto della legge, che *il bene è da farsi, e il male da evitarsi.* E sopra quel principio si fondano tutti gli altri precetti della legge naturale; cioè, che *tutte quelle cose da fare o da evitare appartengano ai precetti della legge di natura, le quali la ragion pratica* NATURALMENTE *apprende essere beni* UMANI. Poichè inoltre il bene ha ragione di fine, e il male ha ragione del contrario, indi viene, che tutte quelle cose, alle quali l'uomo ha *naturale inclinazione,* la ragione le apprende naturalmente, come buone, e perciò come proseguibili con l'opera, e le contrarie a loro, come cattive, e perciò evitabili. Adunque *l'ordine dei precetti della legge naturale segue l'ordine delle inclinazioni naturali.* Imperocchè *primamente* è inserita nell'uomo una inclinazione al bene, conforme alla natura, nella quale egli comunica con tutte le sostanze; cioè in quanto ogni sostanza appetisce la conservazione di sè stessa secondo la propria natura. E per tale inclinazione appartengono alla legge naturale tutte quelle cose, per le quali si conserva la vita dell'uomo, e il contrario vien impedito. *Secondamente* è inserita nell'uomo un'inclinazione

ad alcune cose più speciali secondo la natura, nella qual'egli comunica con gli altri animali; e per ciò diconsi di legge naturale quelle cose, le quali la natura insegnò a tutti gli animali; com'è la congiunzione del maschio e della femmina, e l'educazione dei figliuoli, e simili. In *terzo* luogo è inserita nell'uomo un'inclinazione al bene secondo la natura della ragione, la quale gli è propria; come l'uomo ha la naturale inclinazione a conoscere la verità intorno a Dio, ed a vivere in società con gli altri uomini; e per ciò appartengono alla legge naturale quelle cose che spettano a tale inclinazione; per esempio; che l'uomo eviti l'ignoranza; che non offenda gli altri, co' quali deve conversare; e altri precetti di tal fatta, i quali appartengono a tal materia. (P. 12, qu. 94, a. 2. c.) » Ma la legge naturale procede dalla legge eterna. « Il peccato, dice Sant'Agostino, è un fatto o un detto o un desiderio contro la legge eterna. La *legge eterna* poi è la *ragione* divina o la *volontà* di Dio, la quale comanda di *conservare l'ordine naturale,* e *proibisce di perturbarlo.* Quale adunque sia nell'uomo l'ordine naturale, ora è da cercare. L'uomo è composto d'anima e di corpo; ma ciò pure accade nelle bestie. A nessuno poi è dubbioso, che secondo l'ordine naturale, l'anima è da preporsi al corpo. Ma nell'anima dell'uomo è inerente la ragione, la quale manca ai bruti. Quindi, come per legge di natura preponesi l'anima al corpo, così la ragione preponesi a tutte le altre parti dell'anima stessa; e nell'anima stessa, che in parte è contemplativa, in parte è attiva, senza dubbio primeggia la contemplazione. In questa per fermo è l'imagine di Dio, dalla quale per fede siamo riformati a vedere la *specie* di lui. Pertanto l'azione razionale deve obbedire alla contemplazione razionale. » (*Contr. Faustum.*, XXII, 27.) Laonde la legge naturale è la partecipazione della legge eterna, in quanto la si manifesta alle creature ragionevoli nell'ordine della natura. « Per legge naturale, dice Agostino, possiamo intendere quella che apparisce nelle età di co-

loro, i quali già possono usare della ragione.... Conciossiachè avvi ancora una legge nella ragione dell'uomo, che usa dell'arbitrio della libertà, ed è naturalmente scritta ne' cuori, la quale ci suggerisce di non far agli altri ciò che non vorremmo fatto a noi stessi. » (*Epist.*, 157, § 15.) Laonde come la virtù è regolata dalla legge eterna, che ordinando il mondo è un'arte divina, così 'l vizio si oppone alla legge eterna, ed alla legge naturale derivata da quella; ed è *condannato da Dio quasi cosa aliena dalla regola dell'arte sua.* (In Ioann. Ev. *Tract.*, CXI, 1.) E siccome il bene è appetito, od amato, e bisogna amare le cose a seconda della loro dignità, o a seconda dell'ordine, così Sant'Agostino magnificamente definì la virtù *ordine d'amore.* E per tal modo l'uomo è giusto estimatore delle cose, e opera la verità conosciuta. Colui, insegna Agostino, giustamente e santamente vive, che è *integro estimatore delle cose;* ed egli è colui, che *ama ordinatamente,* sicchè non gli avviene d'amare ciò che non è da amare, o di non amare ciò che devesi amare, o ami ugualmente ciò che deve amarsi più o meno. Ogni peccatore, *in quanto è peccatore,* non è da amare; e ogni uomo, *in quanto è uomo,* è da amare per Iddio; Dio poi per se stesso. Poichè Dio è più da amarsi d'ogni uomo, però ciascuno deve amare Dio più di se stesso. Del pari l'altr'uomo più vuol amarsi, che il corpo nostro; imperocchè per Iddio bisogna amare tutte queste cose, e può un altr'uomo godere con noi di Dio, lo che non può il corpo; conciossiachè il corpo vive per l'anima, con la quale godiamo di Dio. » (*De Doctr. Christ.*, I, 28.) E nell'opera sulla Trinità, dice: « Se adunque (la mente) si ama meno di quello ch'*essa è*, come, ad esempio, se la mente dell'uomo si ami quanto è da amarsi 'l corpo dell'uomo, mentre ella è più del corpo, pecca, e non è perfetto l'amore di lei. Parimente, s'ella s'ami più di quello *che è*, come s'ella si ami quanto è da amare Dio, mentre ella incomparabilmente è minore di Dio; anche in tal caso ella pecca, e non è perfetto

il suo amore. » Con maggiore perversità e iniquità pecca, quand'ama tanto il corpo, quanto si vuol amare Iddio. (*De Trinit.*, IX, 4. — Rosmini.)

Alle quali dottrine rispondono quelle di San Tommaso, che le svolge e chiarisce: « Il peccato è un atto umano cattivo; affinchè poi qualche atto sia *umano*, occorre ch'e' sia volontario. L'atto umano è cattivo, in quanto manca della debita *commisurazione*. Ogni commisurazione d'una cosa poi si conosce pel confronto a qualche regola, da cui, s'ella diverte, sarà non misurata. La regola poi dell'azione umana è *doppia: una* prossima ed omogenea, cioè la stessa umana ragione; ma un'*altra* è la *prima regola*, cioè la *legge eterna*, ch'è quasi la *ragione di Dio*. E però Agostino nella definizione del peccato, poneva due cose: una, che appartiene alla sostanza dell'atto umano, ed è quasi il *materiale* del peccato, allorchè egli disse un *detto*, un *fatto*, un *desiderio;* l'altra appartiene alla *ragione del male*, ed è quasi 'l *formale* del peccato, allorchè egli disse contro la *legge eterna*. » (P. 12, qu. 71, a. 6, c.) Dunque « La legge eterna primamente e principalmente ordina l'uomo al fine: *conseguentemente* poi fa che l'uomo operi bene intorno alle cose che risguardano il fine; pertanto allorchè (Sant'Agostino) dice: *contro la legge eterna*: tocca lo sviamento del fine e tutti gli altri disordini. » (Luogo cit. ad 3.) Ch'è adunque la legge eterna, anche per San Tommaso, e per gli scolastici? « La legge non è altro che il dettame della ragione pratica nel principe che governa una qualche comunità perfetta. È poi manifesto, dato che il mondo sia retto dalla provvidenza divina (come altrove è provato), che tutta la comunità dell'universo è governata dalla ragione divina, e però la stessa *ragione* del governo delle cose, la qual esiste in Dio, come nel principio dell'università, ha la *ragione di legge;* e poichè la ragione divina nulla concepisce per tempo, ma possiede un concetto eterno, indi accade, che questa legge va detta *eterna*. Quelle cose, ch'esistono in sè,

esistono in Dio secondochè sono da lui conosciute e preordinate. Così adunque l'eterno concetto della legge divina, ha la ragione di legge eterna, secondo ciò che da Dio è ordinata al governo delle cose da lui preconosciute. » (12, qu. 91, a. 4. — Ventura.) E intorno alla legge eterna così dice Sant'Anselmo: « È adunque da vedere come s'intenda, allorchè dicesi esser giusta quella natura ch'è la stessa giustizia. Imperocchè l'uomo non può essere *la giustizia;* si può avere la giustizia; nè intendesi, che l'uomo giusto sia la giustizia sussistente, ma che abbia la giustizia. Poichè adunque non propriamente dicesi, che la somma natura abbia la giustizia, ma ch'è giustizia sussistente; ne viene, che allorquando la chiamiamo giusta, vuol dirsi, non ch'ella ha la giustizia, ma che è giustizia. » (*Mon.*, 16.) Però ogni giustizia è da Dio, ch'è legge eterna. E Gersone insegna: « Doppia è la regola della volontà umana; una *prossima*, ch'è la stessa umana ragione; l'altra è la *prima regola*, cioè la *Legge eterna*, ch'è quasi la ragione di Dio. E per confronto a queste regole si prende e s'intende la rettitudine della volontà. » (*Comp. Theol.* Tract. 8, § *De P. act. Ven.*). Dio veramente è la legge eterna, perchè con la sua provvidenza regge da principe tutte le cose. San Tommaso dopo aver dimostrato, come vedemmo altrove, che le opere di Dio son conservate da Dio, perchè in lui hanno la ragione assoluta d'essere; e che perciò Dio opera in esse continuamente e le muove, segue a dire: « Da ciò apparisce, che sebbene il governo delle cose facciasi da Dio mediante le cagioni seconde per quanto appartiene alla *esecuzione della provvidenza*, nondimeno la stessa disposizione od ordinazione della divina provvidenza immediatamente s'estende a tutte le cose. Imperocchè non per tal modo egli ordina le prime cose e l'ultime, che le cose singolari commetta sien ordinate da altri; chè ciò si fa dagli uomini per la debolezza della loro cognizione, la quale non può insieme attendere a più cose; ed avviene perciò, che i supremi governatori dispongono le cose

grandi, e le minime commettono ad altri; ma Dio può insieme conoscere molte cose, come sopra fu mostrato; onde non vien distratto dall'ordinamento delle cose massime, allorchè dispone le minime. » (*Comp. Theol.* 131.)

Nella creazione e nella provvidenza delle cose, Dio ha per fine la propria bontà, e però egli muove tutto al bene, affinchè l'universo più s'assomigli al creatore. Questa dottrina, comunissima a' nostri, così vien esposta da San Tommaso. «Bisogna che l'ultimo fine delle cose sia la divina bontà; imperocchè l'ultimo fine delle cose fatte per volontà da un qualche agente, è ciò che prima e per sè è voluto dall'agente; e per quello opera ogni agente ciò che fa. Ma ciò, che prima vuole la divina volontà, è la sua bontà; è dunque necessario che la divina bontà sia l'ultimo fine delle cose fatte da Dio. » (*Comp. Theol.*, 101). E nel cap. 103: « La bontà non solo è causa delle cose, ma sì ancora d'ogni lor moto ed operazione. Se diensi molti agenti ordinati, occorre che tutti i moti e le azioni degli agenti sien ordinate al bene del primo agente, come a fine ultimo. Di fatto gli agenti inferiori essendo mossi dall'agente superiore, ed ogni movente movendo al fine proprio, è necessario che le azioni e i moti degli agenti inferiori tendano al fine del primo agente, come in un esercito le azioni di tutti gli ordini son ordinate, come ad ultimo fine, alla vittoria, ch'è il fine del capitano. Ma, poichè il motore ed agente primo è Dio, e il fine di lui è la sua bontà; è necessario adunque che tutte le azioni e i moti delle creature sieno per la bontà divina, non mica per causarla o per operarla, ma per acquistarla a lor modo, partecipando una qualche similitudine di lui. » Ma la bontà di Dio non può essere il fine immediato se non delle anime razionali, e però tutto è creato per esse. «Poichè mostrammo, come tutte le cose sien ordinate alla bontà divina, come a lor fine; e di quelle cose che al detto fine vennero ordinate, alcune più che altre sien vicine al fine, partecipando più pienamente della divina bontà; conséguita, che

quelle cose, le quali son inferiori tra le cose create, sien ordinate, come in fine, agli enti superiori. Come adunque nell'ordine delle cause la virtù del primo agente perviene agli effetti ultimi per le cause medie; così nell'ordine de' fini, le cose che più son remote dal fine, giungono al fine mediante quelle che gli son più vicine; come la pozione è ordinata alla salute mediante la purga. Onde nell' ordine dell' universo le cose inferiori conseguono precipuamente l'ultimo fine in quanto son ordinate alle superiori. Ciò anche apparisce manifesto a chi consideri l'ordin delle cose. E valga il vero, poichè le cose che si fanno *naturalmente*, sono fatte in quel modo che per natura son destinate farsi, e noi vediamo che le cose più imperfette cedono all'uso delle più nobili, come le piante sono nutrite dalla terra, e gli animali dalle piante, e di quelli usa l'uomo; s'arguisce, che le cose inanimate sien per l'animate, e le piante per gli animali, e questi per l'uomo. Ma poichè... la natura intellettuale è superiore alla corporale, segue che tutta la natura corporale sia ordinata alla intellettuale. Fra le nature intellettuali poi, quella ch'è vicina massimamente al corpo, è l'anima razionale, ch'è forma dell'uomo; adunque per l'uomo, in quanto egli è animale razionabile, vedesi creata tutta la natura corporea. E però dalla consumazione dell'uomo dipende in certo modo la consumazione di tutti i corpi. » (*Comp. Theol.*, 148)...

Al fine della bontà divina, del quale partecipano segnatamente le anime razionali, Dio muove la lor volontà, come muove tutte le forze create; e muove la volontà, perchè la inclina, e così non le toglie l'arbitrio, e il bene vien primamente da Dio e poi dall'uomo, e il male vien dall'uomo. La inclinazione recata da Dio nella volontà è necessaria per tutti gli atti; perchè in sè stessi anche gli atti cattivi, com'atti, son buoni; e son cattivi rispetto al fine voluto dall'uomo, e ch'è contrario a quello di Dio. Ma egli opera poi nella volontà, con libere leggi d'ordine sovrannaturale a determinarla al bene in-

finito, e v' opera conforme alla natura di lei, e così non le toglie l' arbitrio. « Dio fece l' uomo, dice Agostino, quantunque ottimo, pur non eguale a sè. Migliore poi era l' uomo, che è buono per volontà, anzichè per necessità; dunque convenne che all' uomo fosse data la libertà. (*De Div.*, qu. 83, qu. 2.) Non segue poi dall' essere l' ordine certo di tutte le cause dipendente da Dio, che nulla sia nell' arbitrio della nostra volontà; imperocchè le stesse nostre volontà sono nell' ordine delle cagioni. (*De Civ.* Dei. V, 9, 3.) L' animo sente di muoversi per sè stesso, il quale sente che in lui è la volontà. Imperocchè se vogliamo, non altri vuole per noi. (*De Div.*, qu. 83, qu. 8.) Non solamente Dio ci donò, ed aiuta il nostro potere; ma ben anche opera in noi il volere e l' operare. Non perchè noi non vogliamo, o noi non operiamo, ma perchè senza l' aiuto di lui nè vogliamo alcun che di buono, nè operiamo. (*De Div.*, qu. 83, qu. 68, 5.) Se poi si cerchi la causa efficiente della mala volontà, non la si trova..... Non cerchi dunque nessuno la causa efficiente del mal volere, imperocchè la non è efficiente, ma deficiente; nè il mal volere stesso è una effezione, ma una defezione.» (*De Civ.*, Dei. XII, 6, 7.) E Sant' Anselmo: « In quanto la volontà, e la conversione o il moto di lei è qualche cosa, è buono, ed è da Dio; ma in quanto manca di giustizia, senza cui non deve stare, non è già *semplicemente* male, sì un qualche male; e in quanto è male, la volontà non è da Dio, ma dal volente o dal movente. » (*De Casu Diab.*, 20.) San Tommaso poi insegna: « Come le inclinazioni naturali sono inerenti nelle cose solo per la causa della lor natura, così l' atto della volontà è dal solo Dio, ch' è causa sola della razionale natura avente la volontà. Ond' apparisce che non è contro la libertà dell' arbitrio, se Dio muove la volontà dell' uomo, come non è contro la natura, che Dio operi nelle cose naturali. Ma tanto l' inclinazione naturale quanto la volontaria viene da Dio, *derivandone l' una e l' altra secondo le condizioni della cosa, a cui appartengono.* » (*Comp. Theol.*, 129.)

Come poi la ragione soprasta in dignità a tutte le altre potenze dell'anima, ed ella sola può conoscere il fine sommo, così la volontà, ch'è l'attività operativa della ragione, presiede ad esse, e le regge, ordinando a quel fine tutti gli altri fini secondarj. « Senza dubbio, dice Agostino, quando la vita è ordinata, l'intelletto che appartiene all'anima, la governa.... E questo che dell'anima, il quale dicesi intelletto o mente, è illuminato da una luce superiore. Questa luce superiore, da cui la mente è illuminata, è Dio, secondo il detto di San Giovanni: Egli era luce vera, che illumina ogni uomo. » (In Joann. Ev. *Tract.*, 15, § 19.) E san Tommaso: « Come le parti del corpo diconsi disordinate, quando non seguon l'ordine della natura, così le facoltà dell'anima diconsi disordinate, quando non sono sottoposte all'ordine della ragione: *imperocchè la ragione è la forza reggitiva* di tutte le parti dell'anima: *ratio enim est vis regitiva partium animæ:* » (P. 12, qu. 77, a. 3.)

Se l'uomo ha per fine ultimo il fine della volontà, ch'è la ragione pratica, e se la volontà, come ragione, ha per fine la somma verità concepita sotto ragione di bene massimo; conséguita, che l'uomo per l'infinità del fine è capace d'un perfezionamento indefinito, il quale termina in Dio. Sant'Agostino nel suo libro *De quantitate animæ* si propone d'investigare quanto valga l'anima rispetto al corpo, in sè stessa, e verso Dio: *quid anima in corpore valeat, quid in se ipsa, quid apud Deum;* e nota sette gradi d'ascendimento a Dio, cioè: la vita animale, il senso, l'arte, il combattimento interiore, la lotta superata, e, vinta questa, il desiderio d'intendere ciò che è veramente e supremamente, e infine la contemplazione della verità eterna. (Dal § 70 al 76.) San Bonaventura sul nudo sasso dell'Alvernia scriveva l'*Itinerario della mente in Dio,* e distingueva i passi della sapienza, che va alle cose divine per la considerazione delle cose create corporali, per quella di noi stessi, e per la contemplazione di Dio

nel suo essere e nelle sue perfezioni; e così procede verso la verità speculando fuori di noi, entro di noi, sopra di noi; fuori di noi per i vestigj di Dio, entro di noi per l'immagine di Dio, sopra di noi per la luce di Dio; *extra nos, intra nos, supra nos, per vestigium, per imaginem, per lumen.* E Dante nella divina Commedia rappresenta il medesimo cammino dell'anima dall'inferno della vita animale alla vita dello spirito, che combatte e si purga, e alla vittoria dello spirito in Dio. Le quali dottrine morali sono una intera dimostrazione dell'immortalità dell'anima umana in Dio, perchè in lui solo è il nostro fine. Nella vita presente si distingue la virtù dalla felicità; imperocchè « la virtù contiene tutto ciò che dobbiam *operare*, e la felicità tutto ciò che dobbiamo *desiderare.* » (Aug. *De Civ.* Dei. IV, 21.) Ma nel fine supremo i due fini s'identificano; imperocchè « La felicità è il premio della virtù..., ma il conseguire la virtù è grande felicità. » (Ivi.) E però amando Dio, non primamente per la felicità, ma per sè, amiamo Dio stesso come premio e felicità nostra. » Se Dio ti dette la grazia, poichè te la diede gratis; e tu gratis l'ama. Non voler tu amare Dio pel premio; egli sia il tuo *premio.* » (In Joann. Ev. *Tract.*, 4, § 21.) Perciò, se a questo bene tutti siamo nati, ogni uomo è uguale all'altro, e non può essere servo nel senso pagano. Quindi Sant'Agostino scriveva dei servi a' padroni: « *Imperocchè l'uomo deve amare l'altr'uomo, come sè stesso.* » (*De Cons. Ev.*, I, 59.) Adunque l'uomo va rispettato dalle leggi, e i reggimenti debbono esser conformi alla sua nobiltà; e la durezza del gius pagano fu subito temperata dal Cristianesimo. Laonde Agostino, benchè non vivesse in tempi lontani dall'impero gentile, nè troppo civili e felici, pur chiamava « *dure e gravi le leggi delle genti: graves et duræ leges gentium.* » (*Qu. Evang.*, I, 46.)

Si noti, che nella Filosofia cristiana le prove morali che dimostrano l'esistenza di Dio, come sommo bene, prima legge, somma giustizia, dimostrano pure l'immortalità dell'anima,

la quale trova in sè stessa la idea del sommo bene, e della legge eterna, e però si sente nata per Iddio. Quindi apparisce sempre più la verità di quel detto di Sant' Agostino: *noverim me, noverim te.* Le prove dell' immortalità dell' anima adoperate da' Padri, appartengono alla parte ontologica della Filosofia, od alla parte dialettica, od a quella strettamente morale; imperocchè l' uomo essendo fatto ad immagine di Dio, o si dimostri ch' egli è prima causa, o ch' è prima ragione, o ch' è ultimo fine, sempre vi s' intreccia la considerazione, che l' uomo, il quale somiglia più d' ogni altra creatura alla sua causa, partecipa, a suo modo, la vita di lei con la immortalità; e che l' uomo il quale somiglia a Dio per l' intelletto, è creato per conoscerlo essenzialmente in una vita futura; e che finalmente l' uomo, come simile a Dio, essendo creato a conoscerlo, è creato ad unirsi per amore con lui. A recare le autorità su tali dottrine per mostrare ch' esse realmente si trovano nei Padri e Dottori, sarebbe tempo perduto, imperocchè le son cose troppo note. Accennerò solo, che rispetto a quella prova ontologica di San Tommaso, che l' anima è immortale, perchè è vita in sè stessa, già egli l' aveva letta in Sant' Agostino, il quale l' accenna in più luoghi, e segnatamente ove dice: « Imperocchè l' anima, ch' è nel corpo, è vita; e il corpo nostro ha la vita sua, e quando la perde, il corpo muore. » (In Joan. *Ev.*, III, 4.) Sebbene le prove dell' immortalità spettino alle tre parti della Filosofia, nondimeno entrano tutte nella parte morale; perchè questa parla dell' ultimo fine. Tra le diverse dimostrazioni, la dialettica è principale, perchè l' ultimo fine dell' uomo si rileva dalla natura della sua ragione. San Tommaso, seguendo le tracce de' Padri, così espone il detto argomento. Nel capitolo 104 del suo *Compendio Telogico*, egli prova, che l' uomo non è contento del suo sapere, finchè non ha conosciuta l' essenza delle cose; e siccome Dio è la ragione e la cagione di tutte le cose, ne inferisce il Dottore Angelico, che il fine ultimo della razio-

nale creatura si è di vedere Dio per essenza. Ma quaggiù non può vedersi l'essenza di Dio, imperocchè l'intelletto nostro conosce le cose per qualche specie, e però dalla specie d'una cosa non può conoscersi perfettamente l'essenza d'un'altra; e quanto più la specie della cosa intesa differisce da un'altra cosa, tanto meno l'intelletto la conosce; come sarebbe a conoscere per genere lontanissimo un animale per l'idea d'una pietra. Ma poichè Dio non comunica nè per genere, nè per ispecie con alcuna cosa, segue, che Dio non possa conoscersi nella essenza sua per nessuna specie nè sensibile nè intelligibile. Laonde, affinchè l'uomo conosca Dio per essenza, occorre che Dio s'unisca all'intelletto dell'uomo come *forma immediata* di quello, o come specie intelligibile; imperocchè Dio, ch'è il *suo essere*, è la *sua verità*, ch'è *forma* dell'intelletto, e però può essere forma dell'intelletto umano. Ma poichè l'intelletto nostro non è compiutamente disposto a quella forma, occorre che gli sia aggiunta una *disposizione* nuova, che dicesi *lume di gloria*. Questa, seguita a dire Tommaso nel capitolo 106, è la maniera perfettissima per conseguire la divina somiglianza, che cioè lo conosciamo in quel modo stesso con ch'egli conosce sè, val a dire nella sua essenza: quantunque non lo comprendiamo quant'egli si comprende, non già perchè ignoriamo *qualche parte di lui*, non avendo egli parte, ma perchè nol conosciamo così *perfettamente* com'egli è conoscibile. » Questa è la vita eterna. « Imperocchè, dice Anselmo, non avvi dubbio che l'anima umana sia una ragionevole creatura; e però è necessario che sia creata ad amare la somma essenza. È adunque necessario ch'ella sia fatta, o perchè l'ami per sempre, o perchè una volta spontaneamente o violentemente perda quest'amore. Ma è cosa empia reputare che la somma sapienza l'abbia creata, o perchè un giorno ella disprezzi tanto bene, o volendo tenerlo, per qualche violenza lo perda. Rimane dunque ch'ella sia fatta a ciò che ami senza fine la somma essenza; ma ciò non

può, se non viva per sempre. Così adunque è creata per vivere sempre, se ella voglia far sempre ciò a cui venne creata. Laonde è troppo sconveniente, al sommo bene, e al sapientissimo e onnipotente Creatore, che riduca al nulla ciò ch' egli creava per amarlo, se davvero ne sia amato; e che tolga o permetta che sia tolto all' amante ciò che di suo diede al non amante per esser amato, sicch' egli più non ami; segnatamente non potendosi dubitare che Dio ami ogni creatura che l' ama con verità.... Che adunque vorrà dare la Bontà somma all' amante suo e desiderante, se non sè medesimo? Imperocchè qualunque altra cosa sia, non è un retribuire; perchè non compensa l' amore, nè consola l' amante, nè sazia il desiderante. » (*Monol.*, cap. 119, e 120.) Ma se Dio porge in premio sè stesso a chi l' ama, toglie in pena sè stesso a chi non l' ama; e questo è nelle ragioni della giustizia; imperocchè Dio è giustizia, e reggendo egli il mondo con ordine giusto, tutte le cose ci manifestano l' eterno governatore. « Laonde non è da tollerare nell' ordine delle cose, che la creatura tolga la debita onoranza al Creatore, e non paghi ciò che toglie. È necessario adunque, o che si sdebiti del tolto onore, o che abbia la pena; altrimenti o Dio non sarebbe giusto con sè stesso; o sarebbe impotente da tutti e due i lati, lo che sarebb' empio a pensare. » (*D. Ansel.*, *Cur Deus homo*, cap. 13.) Nè questa pena può cessare, sicchè Dio ritorni nel nulla l' anime perdute; imperocchè altrimenti la sorte loro sarebbe uguale a quella di colui che non esiste, e che non esistendo non può fare nè bene nè male. (*Monol.*, 71.) Inoltre, « la pena, dice Bonaventura, dev' esser perpetua, perchè il peccato, che alcuno commise, e di cui non si pente, dura in perpetuo nell' animo, e separa da Dio, cioè dalla vita eterna, e procede dalla volontà, la quale vorrebbe perpetuamente dilettarsi nel peccato. E sebbene quella dilettazione passeggiera sia momentanea, nondimeno, poichè il disordine tiene ragion di perpetuità, la pena rispondente al disor-

dine dev' avere la privazione del fine; permodochè, come l' uomo non pose fine in perpetuo al suo peccato col recedere da esso, così Dio in perpetuo non desista dal punire; e come l' uomo peccò contro l' infinito, così abbia pena infinita. E poichè non può avere pena infinita intensivamente, l' abbia tale almeno per la durata. » (*Breviloq.*, cap. 6, Pars. 7.) Ma se la Filosofia cristiana non asconde la terribilità della giustizia di Dio, afferma e prova sempre, che i medesimi mali sono permessi pel trionfo del bene, e per la vittoria degli eletti; e però la conclusione è immensamente consolatrice; vale a dire, che ne' conti finali il bene, e la beatitudine del regno di Dio dovrà superare per infinito eccesso il male, i dolori degli esclusi dal regno. Ma l' uomo non giungerà con l' anima soltanto a' suoi destini eterni nella consumazione de' secoli; imperocchè dimostra Atanagora (*De Resurr.*, § 12.), che l' uomo intero non è creato invano, nè è creato per esser utile a Dio, nè per servire di mezzo ad altra creatura; *nihil enim ex eis quæ judicio et ratione utuntur ad alterius, sive superioris, sive inferioris, usum creatum est aut creatur; sed ad propriam eorum qui creantur vitam et perpetuitatem;* e però l' uomo intero deve risorgere e durare perpetuamente, non avendo ricevuto l' esistenza per altra cosa, ma per sè. E Sant' Anselmo prova, che l' uomo senza peccato, se fu creato per la eterna beatitudine, non era conforme alla giustizia e sapienza di Dio sottoporlo a morte; e però la redenzione, che rinnovella e riforma l' uomo, lo restituisce alla prima integrità, e lo fa risorgere a vita eterna con la perfetta natura sua, cioè con lo spirito unito al corpo. » (*Cur Deus homo,* L. 2, c. 3.) E con l' uomo risorgerà il mondo: « Imperocchè essendo l' uomo una parte del mondo corporeo, nell' ultima consumazione dell' uomo è necessario che rimanga l' universo corporeo: nè parrebbe che la parte fosse perfetta senza il tutto.... E quantunque nello stato di quella perfezione l' uomo non sia condotto alla notizia di Dio per le creature sensibili,

della mente. Chi tel potrebbe negare, senza negare insieme, o la specie umana, che ha la sua forma dalla ragione, o il divario tra l'autorità e il discorso interiore, o quello dell'ordine ch'è secondo natura, e l'altro ch'è sopra di lei? Eppure chi volesse negare queste cose, darebbe contro al sentimento umano (che ama il sublime ed il mistero), al senso comune, all'autorità de' dotti, ed alla fede. Ma tu, portalo in pace, cadi nell'errore, ove sostieni che la ragione dei filosofi deve prescindere da ogni postulato, e non tener conto di ciò che l'uomo già conosce con ogni certezza. Distinguiamo bene, e forse ci verrà fatto di terminare in una medesima sentenza. Il filosofo prima d'esser tale è uomo, e però già conosce molte cose; anzi, s'ei non conoscesse, non si darebbe mai a filosofare. Che fa il filosofo? Cerca le ragioni di ciò che gli è noto, e procaccia di separare l'errore dalla verità nelle sue opinioni. E quali opinioni potrà egli revocare in dubbio, o rigettare? Quelle per fermo, di cui e' non abbia o non evidente o non vero motivo. Ma se nello stato di conoscenza volgare egli aveva ragioni evidenti per tenere vere alcune cose, potrà il filosofo, perchè filosofo, o dubitarne, o metterle da parte? certo che no; imperocchè ciò sarebbe contro la sua professione, ch'è di riconoscere le ragioni delle cose. Or bene: credi tu che l'uomo non filosofo non abbia conoscenze accompagnate da motivi ragionevoli ed evidenti? Egli non potrà risalire fino alle ragioni più remote con discorso scientifico, ma ciò non toglie che le sue ragioni non sieno ragioni, e la sua evidenza non sia evidenza. Davvero anche l'uomo volgare conosce molte cose con un motivo di ragione, chè altrimenti e' non sarebbe più uomo. Però sia pure l'evidenza il criterio principale, io lo consento; ma già questa evidenza è anche nella mente dell'indotto, e chiude molte verità, che il dotto svolge, dimostra, o risolve nei principj, ma non può ragionevolmente negarle. Anzi, posto che il discorso scientifico, per isbaglio di riflessione, lo porti a conseguenze contrarie, egli, che pur le

vede contrarie a quella evidenza diretta, che non cessa di splendere in lui, ha da riprendere il filo del suo ragionamento, e correggerlo a norma della ragione, che non è del filosofo, ma dell'uomo. Può l'idealista negare i corpi senza dar contro all'evidenza sperimentale? Può l'ateo negare Dio senza contraddire alla evidenza di ragione? Può lo scettico negar di conoscere, senza negare ch'egli vede ciò che pur sa di vedere? Dunque lo stesso criterio interiore ha in sè molti veri, che son dati e postulati della scienza, dimostrabili sì, revocabili in dubbio non mai. Un affetto naturale necessario porta l'uomo ad amare il vero, il bello ed il buono, sè stesso, la natura e Dio. E che? non è un motivo ragionevole per assentire a questi oggetti, o tu sia filosofo o no? Qual motivo più ragionevole della natura indipendente dall'arbitrio umano, la quale di per sè non può amare il nulla, l'errore ed il male? Ogni uomo sa d'esser uomo, e sa che la verità è una e la ragione è fatta per essa; conosce, segnatamente per la favella, che i simili a lui pel corpo son simili anco per la ragione: e che tutti gli parlano nella stessa forma intorno a certe cose; e gli parlano in modo che spontaneo senso dell'anima vi consente, come a riconoscimento di ciò ch'è già dentro di noi. Oh! non è questo un motivo ragionevole, o tu sia filosofo o no, per aver fede nel senso comune? Per la stessa cagione, è per l'altra della dottrina cercata con istudj perseveranti, chiunque tu sia; non è ragionevole che tu creda all'unanime autorità dei dotti? Lasciamo la efficacia della grazia interiore; ma la bellezza e santità della parola cristiana, palese subito a chi la riceve con semplicità, e l'insegnamento dato a nome, non dell'individuo umano, ma della Chiesa, o non sono motivi ragionevoli per consentire alle cose rivelate? Ebbene, se un errore di metodo ti fa cadere in conseguenze opposte a tali verità ed a tali credenze, che tu com'uomo civile e cristiano ricevesti nella mente con sì solenni motivi di ragione, e tu dunque ti ostinerai a mantenere il tuo detto, e porrai 'l filosofo contro all'uo-

mo? Se ciò non è, apparisce manifesto, che la mente del filosofo fin da principio ha dei postulati inconcussi, sia pel criterio interiore della evidenza, sia per gli altri criterj sottoposti e sussidiarj.

Però, fratel mio, distingui, ti prego, la Filosofia dal filosofo, e la scienza dall'uomo scienziato. Per fermo la Filosofia e la scienza comincia da un principio supremo evidentissimo, e scende poi giù giù di mano in mano a svolgere la tela delle conoscenze umane; e niente lascia da parte, che sia presupposto e non provato; anzi ciò che vien dopo riceve lume da quel che precede. Ma la mente del filosofo ha in sè molti postulati certissimi, a cui egli mira in segreto, e sa che la scienza ben fatta non può escluderli mai: però vi riflette sopra, e distinguendo chiaramente le ragioni della certezza naturale, la fa divenire scientifica o riflessa, e quando il ragionamento lo svia da essa egli si corregge, e trova pur finalmente la cagione dell'errore. Così l'arimmetico, a cui la riprova non torna, rifà il conto, e trova lo sbaglio. Dunque la scienza sta sui propri fondamenti, e non riposa sopr'altro criterio che quello interiore della evidenza, e quindi è capace di convincere anche coloro che non hanno fede; ma la mente del filosofo non può separarsi da quella dell'uomo; e se lo fa, si uccide. Vincenzo Gioberti narra di sè nella sua lettera al Lamennais, che movendo da certe dottrine, era riuscito al panteismo; ma sapendo, come cristiano, quello essere un falso ed empio sistema, si ricredette, e tentò nuove strade. Indi poneva egli a capo della scienza, come prova principale la parola rivelata? Certo che no; ma pure l'ossequio ragionevole all'insegnamento della Chiesa lo ritrasse dall'errore, ed ei si rifece da capo.

La tua opinione non ha tratto te, natura bella e generosa, a funeste dottrine; ma, credilo, essa può lastricartene la via. Tu, e l'hai pur confessato, non ti lasciavi andare all'errore perchè la sapienza cristiana ti aveva preso di sè, e non volesti chiudere l'occhio della mente alla sua bellezza. Ma fa

che il principio della ragione scientifica indipendente da ogni postulato e da ogni altro criterio, sia seguito a fil di logica dai filosofi; che ne verrà? Ne verrà, primo che la ragione salirà in superbia di sè, e reputandosi assoluta, si terrà per divina, ed avrà in conto di favola ogni mistero, e di servitù la fede; secondo, che divisa da qualunque soccorso, le mancherà ogni ferma riprova per esaminare se stessa, e riconoscersi in fallo. Noi lo sappiamo insomma per esperienza: il razionalismo è termine certo di quel principio. Tu dirai: perchè verrà in troppo concetto di sè la ragione, quand'ella sia retta? La risposta è facile: essa cadrà in questo peccato, perchè non retta. Non retta? Sì; chè una ragione retta non può farsi solitaria, e revocare in dubbio ciò che conosce per vero con un giusto motivo. Ma, dicono, il dubbio è scientifico. Che significa ciò? Forse che la scienza, come tale, non riceve nulla in sè stessa se non in virtù di principj e di metodo accertato? Siamo d'accordo. Ma se poi si presume che la mente del filosofo deve dubitare sul serio di tutto ciò che conosce, in guisa ch'ei si proponga di risolvere le verità cardinali di ragione e di fatto come problemi, anzichè come teoremi, allora noi siamo nel vizio e nel pericolo notato di sopra. Eh! no, si ripiglia, il filosofo come uomo e cristiano serba la certezza e la fede di molte cose, ma ne dubita come filosofo. Bene, e se come filosofo vien condotto da errore di giudizio a provare per falso ciò ch'ei tiene per vero com' uomo e cristiano; allora, o egli resta nell'errore, tenendolo in luogo di verità, ed è assurdo che contraddica sè stesso, stimando vero l'opposto, e cesserà d'essere cristiano; o si corregge, e per ciò appunto mostra di avere in pregio i dati interiori ed i criterj esterni. Mi chiederai del perchè io affermi che, conceduto il tuo principio, manchi alla ragione ogni certa riprova? Oh! non è chiaro? Se la riflessione sbaglia il cammino, chi gliene darà l'avviso? Ella stessa? Ma ella stima di aver seguito un metodo esatto. Bensì l'avviserà de' ma' passi l'evidenza diretta, e l'affetto naturale

dell'anima, e la fede umana e divina. Non basterà l'evidenza diretta? È molto, non c'è dubbio di sorta; ma chi non sa, come ravviluppato il discorso nella falsità de' sistemi, possiamo quindi a fatica riconoscere lo schietto lume del vero, se ogni aiuto esterno ci manchi? La cagione di questi mali è una sola; che l'uomo filosofo non può mutare il proprio essere, che razional essendo e affettivo e socievole e religioso; nemmanco nella scienza non può mai fare ch'e' non sia quello che è, e se alcuno tenti d'alterarlo, accade alla ragione ciò che al corpo, quando si vive contro natura.

Infetta la Filosofia di razionalismo, è infinito il guasto che ne sentono la scienza, l'arte e la vita. La scienza, perchè la ragione chiusa in sè stessa, fabbrica sistemi sopra sistemi, e presume di spiegare ogni cosa, e tutto vuol costruire daccapo, e finge natura, religione, uomo e civile consorzio a suo modo; e poi stanca di errori e di contraddizioni precipita nel dubbio. L'arte, e specialmente le lettere, perchè non più nutrite d'amore e di fede, si fanno aride insieme e sbrigliate, gonfie di pensieri e d'affetti indefiniti, dicerie di panteismo o di dubbio in rima, un mondo di cose, che non ha più nulla del comune e dell'umano: e poi esse perdono il senso del sublime, che procede dal sovrannaturale e dal mistero. La vita, perchè dalla scuola vengon fuori i giovani pieni di sè; e, sdegnosi di tutto che non sia la loro ragione, prima vogliono lo Stato sopra la Chiesa, poi lo Stato senza la Chiesa, poi l'individuo sopra lo Stato, poi l'individuo senza lo Stato; chè la ragione sciolta dalla legge morale, a cui, come sovrana, non vuol ubbidire, più non sopporta la legge di Dio e dell'uomo.

Io torno sempre a quel punto: se la Filosofia non è comprensiva dell'essere delle cose, è una scienza falsa o difettiva. Abbine un esempio. Tu reputi criterio di verità l'evidenza. Ma se non usiamo insieme l'evidenza di ragione e quella di fatto, o abbiamo una scienza tutta *a priori*, che non è scienza ma delirio, od un empirismo più degno d'animali che d'uo-

mini; e indi, o un'arte senza venustà e realtà d'immagini e d'affetti, o tutta senso; e nella vita, uomini astratti e senza pratica, o marci di voluttà e che vendon l'anima a meno di Giuda; e la cosa pubblica cade in mano di sognatori o di mercanti. Tu parlavi di Leonardo. Ebbene, egli è stupendo esempio dell'eccellenza che viene dall'armonia delle cose. Bellissimo e fortissimo di corpo, era dotto ed artista, pensoso e conversevole; si dilettava di suonare il liuto e di cantare, perchè la musica gli educasse le facoltà dell'anima in accordo potente. Credi tu che l'arte possa fare a meno d'una fede? Ma il Vinci, perchè cristiano, dipingeva il cenacolo, e per due anni meditò la santa bellezza del volto di Cristo. Credi che possa stare senza maestri? Ma il Vinci ha scritto nel suo trattato della pittura: Di mano in mano il giovine deve imparare da buon maestro per assuefarsi a buone membra. Starà fuori del comun senso e giudizio in ciò che anco il volgare può conoscere? Ma il Vinci, se io bene ricordo le sue parole, ha scritto: Certamente non deve ricusare il pittore il giudizio di ciascuno; perchè noi conosciamo che l'uomo benchè non sia pittore, avrà notizia delle forme dell'uomo; se egli è gobbo, se ha gamba grossa o gran-mano, od ha altri mancamenti: e se noi conosciamo gli uomini poter giudicare le opere della natura, quanto maggiormente potranno giudicare i nostri errori? Eppure il Vinci pregiava suttutto la libertà della ragione e dell'arte; e diceva: Un pittore non deve mai imitare la maniera d'un altro, perchè sarà detto nepote e non figlio della natura. Della necessità dell'affetto nell'arte non parlo: ch'è manifesto da sè.

Ed a ciò io pongo fine, chè mi par tempo di levarsi di qui, e di metterci al ritorno. Mancano sempre due ore a mezzodì. Parmi dunque che, lasciati i cavalli secondo il combinato coll'oste di Fucecchio, potremmo andare passo passo a Empoli lontano di qui cinque o sei miglia, giungere a ora di desinare, prendere un po' di riposo, e poi, tra il ragionare e vedere la

terra, passarsene il resto della giornata. Così fecero: e uscendo da Vinci e camminando, di tratto in tratto volgevansi addietro a riguardare la torre; e quando non la scorsero più, salirono sopra una collinetta a rivederla, e con giovanile affetto le dissero addio.

II.

Sul mezzodì passavano l'Arno in barca, e parte guardavano la bella terra d'Empoli, che si specchia nel fiume, e i castelli dell'altra riva, e respiravano cheti quell'aere toscano, sì vivo e soave, che par ti dia intelletto d'amore; e parte si dilettavano, udendo i motti e le argute facezie de' barcaiuoli; chè là più presso a Firenze, già si sente l'attica eleganza di quel popolo meraviglioso. Ch'è quel campanile alto più prossimo a noi, domandava il Napoletano? Rispondeva il navalestro: È il campanile della Collegiata, donde vola ogni anno il dottore. Che dottore? chiedeva quegli incuriosito? O che non sa ella, soggiungeva l'altro, che c'è il volo dell'asino? La povera bestia scivola a precipizio per un canapo, teso dalla torre ad una colonna di piazza. E c'è la sua morale sa? vuol dire che i ciuchi hanno un diavolo che li porta, ma poi si provano a volar da sè, e cascano giù. Quanto meglio sarebbe, esclamava il Piemontese, che il popolo si divertisse, ma educandosi al bene!

Scesi di barca, domandarono d'una locanda, ed avuto subito chi volle da sè accompagnarli fino alla porta, ordinarono che fosse allestito un buon desinaretto, che non fecesi molto aspettare, e mangiarono del più buon appetito che mai. Riavuto il fiato, stettero alquanto a ciarla fra loro; e poi chi si gettò un tantino sul letto, e chi (cioè il Piemontese ed il Lombardo) saliti sopra un'altana, si misero a considerare la veduta del fiume, del bel piano, e dei cento villaggi delle colline. Questi piani, diceva il Piemontese, certo non sono i nostri, à perdita d'occhio, e con quel rigoglio di natura, nè

questo fiume gialliccio e povero si può paragonare alle acque copiose e vitree de' nostri laghi e de' nostri be' fiumi; ma pure da ogni parte che tu guardi, ti viene all' anima un senso di tanta eleganza che t' innamora. È come tu dici, rispondeva il Lombardo; e davvero che la nostra nobile Italia mi rende immagine di quella sapienza piena e comprensiva, che ci viene persuasa dal nostro amico. Le sue bellezze potresti anche rassomigliare ad un poema epico, poesia compositiva d' infinite varietà in unità, e ch' è all' arte quel che è alla scienza la Flosofia universale. Dalle delizie di Napoli alla fiera sublimità dell' alpi nostre, quanti passaggi nel mezzo d' uno in altro genere di magnificenza e di grazia!

Uscirono tutti per vedere la terra. Disse il Toscano: Io vi farò da Cicerone, che più volte sono stato in Empoli, e lo conosco a menadito. Andarono sulla piazza della Collegiata, ove una fontana di marmo getta in gran copia; e la guida indicò loro una casa che, secondo la tradizione, è quella stessa ove Farinata degli Uberti a viso aperto difese dall' ira de' Ghibellini la sua Firenze. Passando vicini al palazzo della giustizia videro un chiavistello pendente a mo' di trofeo. Ch' è quello? chiesero i compagni al Fiorentino. È il chiavaccio, rispos' egli, della porta di Samminiato, presa d' assalto, come dicono, dagli Empolesi; e non è a credere, come quella vista mantenga i rancori ne' due popoli che stanno a pochi passi fra loro. Risero e sospirarono; ed ora, se alcuno di loro ritornasse in quel luogo, avrebbe cagione di allegrezza e di rammarico, chè il brutto arnese fu tolto di là, in giorni d' amore, ma poi la discordia ci ributtò nell' abisso. Non mancò alla brigata la consolazione dell' arti belle; chè nelle chiese si fermarono essi lungamente innanzi ai quadri del Cigoli, e del soavissimo Chimenti da Empoli; e il tempio e gli orti di Santa Maria mostrarono loro le stupende opere (oh, fossero meglio conservate!) del Robbia e del cieco da Gambassi. Passarono accanto alle cadenti mura del Ferruccio, e lo sdegno contro la viltà del Giu-

gni fu temperato nel cuore de' giovani dalla pietà di lui, che vergognoso si ritrasse in luoghi solinghi e vi morì di dolore.

Mancavano sempre due ore al tramonto; però, a continuare il dialogo, si misero per la riva dell' Arno e giunsero in un sito ameno e solitario, che parve loro il meglio opportuno a sedere e favellare. Eravi presso una casetta campestre con un orticello dinanzi, ricinto di canne, ed alle canne s' intrecciavano folti cespugli delle rose d' ogni mese. Legata alla riva lì sotto stava una barchetta da cui pendeva una rete detta ripaiuola, e in un tonfo sassoso miravansi appiattate alcune nasse. Poco più là sorgeva un' albereta, che coi rami formava un tetto naturale, e fra gli alberi piantati a filari ben diritti, il terreno era seminato di foglie. Si risolverono di gettarsi lì, e di ragionarvi a lor agio. Ma restarono sorpresi dal canto d' una fanciulla, che uscì di casa per innaffiare le insalate e i fiori dell' orto. Come non sarebbero stati in ascolto, se il canto delle campagnuole è una magia? Cantava:

Fior di limone!
Son nata per amare, e voglio amare,
Son nata per amare il tuo buon cuore.

A camminar mi pai un pennellino,
A ragionare una spera di sole;
Dicon che se' figliuol d' un contadino,
Mi pai figliuolo dell' imperatore.

Il Piemontese e il Lombardo non si poterono tenere di non alzarsi per andare più vicino a quel dolce usignuolo, che diceva cose sì care, coi modi più ingenui ed eletti della lingua italiana; ma ella s' avvide, tacque, rassettò la pezzolina di capo, e si ritrasse. Tornarono in crocchio; e il Milanese, invitato dal Romano, cominciò a parlare.

Lombardo. Io non vo' negare, che l' idea formatasi dal nostro amico di una Filosofia fornita d' universale capacità, non piaccia molto all' animo mio; perchè l' affetto del cuore si muove a tutto ciò ch' è bello, grande, amoroso. Ma tuttavia

non so starmi ancora alla sua sentenza, appunto perchè il sentimento, o l'amore, mi sembra l'unico principio d'armonia, e però di sapienza.

La dottrina che insegna, il criterio della Filosofia essere il sentimento spirituale dell'anima nostra, si distingue in due scuole: le quali veramente vengono a formare una sola, perchè l'una men generale nei principj vien ad entrare nella generalità dell'altra. Di fatto alcuni filosofi posero mente al senso morale, e vi riconobbero il principio o criterio del bene e del male; altri poi, considerando che dentro di noi avvi pur anco il sentimento del bello e del vero, ch'è detto estetico e logico, si fecero di più alto, ed ebbero, che nel sentimento naturale dello spirito umano risegga il criterio universale del vero, del bello e del buono. Chi ben pensi, questi secondi hanno vantaggio sui primi; imperocchè, fermato che il sentimento morale sia criterio dell'onesto, è dato pure, com'è per confessione dei migliori, che il bene, il bello ed il vero sieno una cosa sola sotto un aspetto diverso, s'arguisce che il sommo criterio del bene sia finalmente lo stesso che il criterio del bello e del vero. Ma insomma fra queste due scuole non si dà contraddizione, come non si dà tra la specie ed il genere. Io dunque ho per cosa certa, che volendosi tenere alla Filosofia del sentimento, risguardato come criterio, sia necessario prendere questa sua dignità in universale, anzichè in particolare.

E che il sentimento sia criterio, anzi criterio primo ed unico, mi si fa chiaro dal considerare l'impulso, l'oggetto, ed il riposo della ragione. Non si dà forza che non abbia in sè una inclinazione ed un conato ad operare; e così è delle facoltà conoscitive. Questo è il primo, ingenito ed interiore impulso al conoscimento. E come si manifesta entro di noi? Per via d'un sentimento, inconsapevole di sè dapprima, e che pur muove le potenze alle lor operazioni. Però anche l'anima pargoletta, che sa nulla, è mobile ad ogni cosa che

le si fa davanti per via de' sensi, e prova una inquieta curiosità di tutto conoscere, e di passare senza posa da un oggetto in un altro.

Perfezionatosi 'l sentimento logico, si svolge subito più distinto quello estetico, come ce lo dice la ragione e l'esperienza. La ragione, perchè, grazie all'impulso del sentimento, quando s'apre l'intelletto alla conoscenza delle cose, tosto l'anima s'invaghisce della loro bellezza, ch'è la perfezione delle cose stesse; la esperienza, perchè vediamo i fanciulli considerare con diletto ciò ch'è lucido e ch'è grazioso, e appena appena spoppati amare gli ornamenti delle vesti, e i ninnoli gentili, e, che non accade nei bruti, i pomi più tosto vaghi a mirare, che saporosi a gustare. Poi viene a spiegarsi anche il sentimento morale; imperocchè conosciute ed ammirate le cose in qualche grado di lor verità e bellezza, a poco a poco spunta e cresce il sentimento del dovere che abbiamo di conformarci con la volontà alla vera natura delle cose, sicchè l'appetito risponda al giudizio vero dell'intelletto. Ed anco qui mi soccorre la ragione e l'esperienza. La ragione, perchè dal conoscimento delle cose e dalla perfezione loro apparisce la loro amabilità, che sveglia in atto il sentimento o l'amore del bene morale, quando il fanciullo sa conoscere gli enti forniti d'intelletto; la esperienza, perchè il sentimento morale non si fa vedere spiegato nei fanciulli sino all'età della discrezione, quando il sentimento logico ed estetico è assai maturo. Or dunque, come senza la ignara curiosità dei bambini, l'uomo non si metterebbe a ricercare nessuna verità, anzi della verità non avrebbe sentore, così pure, mancando il sentimento del bello e del buono, noi non avremmo nessuno impulso a contemplare o ad operare l'uno e l'altro; e saremmo incapaci d'arte e di bontà. Che ci vuol di più dunque a convenire, che la cagione del conoscimento speculativo e pratico del vero, del bello e del buono essendo il sentimento, questo, e non altro diverso da lui, sia il criterio per giudi-

carne? So che si dice in contrario, quelli essere oggetti immutabili, e il sentimento mutabile a seconda delle qualità degli uomini, della educazione, dei tempi e dei luoghi: ma è istanza che non regge; perchè la natura umana, in quanto è tale, è immutabile nella sua essenza, ed essendo umana non può non avere i sentimenti naturali predetti, che si distinguono alle mille miglia da quei sentimenti secondarj, accidentali, e spesso non retti, i quali procedono da stortura di volontà o d'educazione. E che sia così ce n'è prova la invincibilità dei primi, i quali, hai a fare che vuoi, non tacciono mai del tutto nell'animo nostro. Però a chi vorrà giudicare del vero, del bello e del buono, qual migliore criterio, o piuttosto qual altro criterio, del sentimento che ci dà impulso naturale verso di loro? Esaminiamo se da natura (e la natura ha un tal suo aspetto, che si fa tosto conoscere alle anime schiette ed ingenue) ovvero da cagioni estranee venga l'impulso od affetto, che ci trae a certe dottrine, a certe maniere dell'arte, a certi costumi; e non potremo ingannarci. Per esempio, v'ha chi tiene l'idealismo. E perchè? Perchè stima, che il non avere esistenti i corpi, sia un secondare il nobile affetto dell'animo verso le cose spirituali. E va bene; ma pensateci, quel vostro affetto esclude forse una innata tendenza anco verso le cose corporee? Anzi l'affetto verso le prime non si svegliò dentro di voi all'aspetto de' corpi, o di ciò che voi allora, e torna lo stesso, credevate corpi? Altri negano l'esistenza di Dio. Frugate bene addentro di voi: c'è nell'animo vostro un sentimento di naturale pietà, che ve lo fece confessare ed amare così facilmente da giovinetti, e che ora non vi dà pace intera nella vostra incredulità? Nelle arti belle da certuni si ama l'esagerato, l'insolito, il fare a sorpresa; e ciò deriva dall'amore del nuovo e del meraviglioso; ma se l'artista tornasse in sè, e si dicesse: che è quell'affetto, che m'invoglia dell'arte? avrebbe, ch'esso è l'amore d'imitare il bello

di natura, e però l'eletto sì, ma solito, semplice e piano. E di' il medesimo di alcune dottrine morali e di certi costumi. La vendetta proviene dall'amore di sè; e però nelle opinioni e nei fatti essa è tenuta buona da molti anco della Cristianità. Ma se costoro tornassero a coscienza, vi sentirebbero l'amore del prossimo; e questo affetto non viene a contrasto naturale con l'amore di sè, che nel caso di giusta difesa. E potrei non finirla più. Insomma dall'affetto procede l'impulso al vero, al bello ed al buono, ed all'unione con Dio, con l'universo, e con noi medesimi; indi 'l criterio a giudicare la realtà e la natura di questi oggetti.

Se adunque la ragione speculativa e pratica opera in virtù del sentimento, ed opera rettamente quando lo seconda, è giuocoforza concludere, che non la evidenza della ragione, ma sì 'l sentimento che la muove e la precede sia il criterio unico e vero per la rettitudine de' nostri giudizj. E poichè l'autorità del senso comune e dei dotti ha il fondamento nella ragione, che ce la fa ravvisare come ragionevole, e l'autorità della fede nell'ordine della natura e della Filosofia vale appunto pei motivi ragionevoli che abbiamo di prestarle ossequio; conséguita, che la ragione non avendo in sè il criterio, ma traendolo dagli affetti naturali, nemmeno sia criterio l'autorità divina ed umana, e che il valore di essa si risolva tutto nel valore del sentimento. Però mi sembra opera inutile e dannosa quella dei filosofi, i quali si affaticano di risolvere i loro ragionamenti nei principj supremi ed astrattissimi della ragione. Chi credono essi di convincere? Il cuore rimane freddo e non assente. Ricorriamo invece con sapiente indagine ai naturali sentimenti ed affetti dell'animo, e mostriamo com'essi ci portino a quei principj ed a quelle conclusioni; e la mente sarà convinta, perchè il cuore sarà persuaso. I retorici danno la persuasione alla eloquenza; la convinzione alla scienza: errano: l'uomo non è mai convinto nell'intimo dell'anima sua, se

non è anche persuaso, perchè, come vedremo, nel conseguimento del vero si appaga l' affetto del vero (e ciò vale per le matematiche stesse), e perchè l' impulso a cercare od a ricevere il vero non è qualche cosa di freddo e d'astratto, ma sì 'l vivo affetto che ce n' ha dato la natura. Al più quella distinzione ricorre, e forse i retori lo dicono in questo senso, distinguendo l' affetto logico del vero dagli altri affetti naturali, come di patria, di famiglia e simili, i quali o non hanno parte in certe scienze, o non l' hanno principale, mentre tengono il campo della eloquenza. E nemmeno mi par utile e retto cominciare o confermare in Filosofia i ragionamenti con l' autorità di qualsiasi natura; perchè ogni autorità sarebbe vana a provare una tesi, se non ricorressimo all' autorità intrinseca del sentimento; e data questa, ogni altra autorità (sempre parlo di scienza razionale) è proprio un di più. Così in Filosofia morale chi volesse provare per mezzo di soli ragionamenti astratti o di citazioni 'l dovere d' amare il prossimo e la patria ed i congiunti, o quello del perdono, farebbe, come si dice, un buco nell' acqua, e se già non avessimo nell' anima questi affetti di umanità, di cittadinanza, di famiglia e di clemenza, egli favellerebbe una lingua ignota. Mostrare come questi affetti sono da natura e necessarj, e metterne in chiaro tutta la efficacia, ecco l' argomento migliore. Il nostro Manzoni ha persuaso più anime della verità del Cristianesimo col suo Federigo Borromeo, col Padre Cristofano, e con la conversione dell'Innominato, che non han fatto cento volumi d' apologie. E il fare degli Scozzesi, che che se ne dica, mi piace quanto mai, perchè nelle loro scritture si ricorre sempre all'autorità della natura interiore, che ci suggerisce il vero, il bello ed il bene.

Ma quel che io vi discorro è chiarito non meno dall'oggetto della ragione. Nessuno potrà negare che l' oggetto di essa non sia l' essere, o ciò che è. Chi conosce nulla, non conosce. Or si disputi pure quanto va a genio delle scuole,

se l'oggetto immediato della ragione o l'essere, sia ideale, o reale, una idea, od una sussistenza; ma questo è fuori d'ogni dubbio, e tutti lo ammettono, che lo stesso ideale non è mica il nulla. La cosa, in quanto è rappresentata dall'idea, non è reale, chè altro è avere una patria grande e virtuosa, altro è concepirla e desiderarla; ma l'idea rappresentativa, che che si pensi della sua natura, non è già un bel niente, è qualche cosa; ed io per essa posso concepire, o ciò ch'esiste, o che può esistere in realtà. Una cosa impossibile ad essere, è anco impossibile a concepire; e quindi la possibilità logica è anch'essa una certa realtà e non è il nulla. Fate che un uomo potesse darci a credere che ciò ch'ei conosce, sia nulla quanto alla sussistenza e quanto alla possibilità, direbbe mai a sè: io conosco? Anzi direbbe: io non conosco nulla: e questa di fatto è la proposizione degli scettici. Dunque per essere certi di conoscere bisogna essere certi che l'oggetto conosciuto ha una realtà attuale o possibile. Ma l'uomo potrebbe mai giungere a questa certezza senz'alcun sentimento? Per fermo che no; imperocchè l'essere si manifesta coll'azione, e nell'anima sensitiva dell'uomo, ogni azione e passione è sentimento. Dunque, lasciando i sensi esterni quanto alle sensibili qualità dei corpi, l'uomo non potrebbe mai essere certo dell'essenza delle cose, e nè del vero, del bello e del buono in universale, nè di tutto ciò insomma che trascende il senso corporale, senza i vivi sentimenti interiori e senza gli affetti che lo portano a quegli oggetti sublimi, e che con la loro relazione ad essi, gliene manifestano anche l'essere e gliene danno certezza. Così la eterna realtà della legge morale non ci si appresenterebbe al pensiero, se noi non sentissimo l'affetto del bene e la forza della obbligazione. E senza l'affetto religioso l'uomo non giungerebbe mai col solo sillogismo a capacitarsi della esistenza di Dio, così nascosto ed inaccessibile com'esso è, nè con le sottili filatesse di prove mi dare-

sti mai ad intendere la spiritualità ed immortalità dell'anima mia, tanto son circondato dalle parvenze corporali, se un arcano e quasi divino senso di decoro e un desiderio di vita eterna non me ne fossero mallevadori. L'autorità umana e divina, se non avessimo un sentimento del sovrannaturale e di socialità, sarebbe del tutto inefficace.

Ma dove meglio apparisce la sovranità del sentimento nell' ordine della scienza, è il compimento o riposo degli atti di ragione. Quando noi giudichiamo, o ragioniamo rettamente, allora sorge la certezza spontanea; e poi se conosciamo la conformità dei nostri giudizj e ragionamenti col vero, vi diamo l'assenso, e si genera la certezza intera, riflessa, consapevole di sè medesima, in cui si compie il conoscimento delle cose. Or di grazia, in che consiste propriamente la certezza? Non andiamo dietro a sogni od a paroloni. Interroghiamo l'anima nostra. La certezza ci si palesa come un sentimento tranquillo; consolato, soave, come un riposo dell' affetto nel vero. Senza quel sentimento avremmo nessuna certezza? Vedete, chi per abiti sensuali ha addormentato in sè l'amore del vero, vi ride in faccia se voi gli ragionate delle cose più chiare e più certe, non perchè egli non v' intenda, ma perchè non ha senso di verità. Adunque invano l'uomo presume di condurre il suo discorso a buon termine, se non custodisce il tesoro dell'affetto, e se non pone mente a quel senso di quiete e di sereno godimento, che solo nasce dal possedere la verità, e senza cui ogni altra certezza, è non certezza, ma superbia di mente, o fiacchezza, o insomma qualch' altra cosa tutta diversa. Quello è il vero segno, per cui l'uomo potrà distinguere la falsa persuasione, che ha sempre in sè stessa dell'oscuro, del pauroso di cercare più oltre, e direi dell'ombroso, dalla certezza ch' è sempre riposata e sicura di sè. Adunque, trattando di scienza naturale, come i sillogismi più attamente conclusi non servono a nulla, se non entra

negli esemplari eterni, e può intendersi in buono e cattivo senso; in buono, cioè che quegli esemplari esistono nella mente divina; in cattivo, cioè che quegli universali esistono separati da Dio. I nominali negavano la realtà logica, i concettuali la realtà fisica e la metafisica, i reali eterodossi negavano la realtà logica, e ponevano una realtà fisica, nel senso d'unità essenziale numerica. Gli scolastici ortodossi ammettevano la realtà logica co' filosofi concettuali, e ammettevano una realtà fisica ed una metafisica nel senso buono notato di sopra. Quindi per loro esistono gli universali *ante rem*, che sono gli esemplari divini nella mente di Dio, esistono gli universali *in re*, ma non com'essenza numericamente indivisibile e indivisa tra le creature, e molto meno univoca tra queste e Dio, sì com'essenza reale concepita nella nozione, e rappresentativa per la nozione della essenza medesima in ogni individuo, ed anche com'essenza fontalmente unica, benchè divisibile e derivatamente divisa; ed esistono gli universali *post rem*, cioè le nozioni universali della nostra mente concepite nell'apprensione delle cose. Sant'Anselmo per esempio va giudicato con questo criterio; e allora si scorge come non sia possibile attribuirgli un realismo eterodosso. E come glie l'attribuiremmo, s'egli difende la sua celebre dimostrazione dialettica dell'esistenza di Dio col dire: che mentre in Dio l'essenza è identica alla sussistenza, per lo che dal concetto di lui possiamo argomentare la sua esistenza; invece nelle cose finite dal concetto universale dell'essenza non possiamo dedurre la loro sussistenza?

Quant'all'epoca moderna della Filosofia ortodossa, cioè dal Concilio di Trento in poi, due cose si vorrebbero considerare attentamente; prima, come i nostri siensi opposti sempre al criticismo, fondato dal Cartesio, ed al sensismo, al panteismo, al razionalismo, ed agli errori generati da esso; seconda, come le scienze naturali, che presero sì gran moto da Galileo, s'informassero ne' loro primordii d'una

Filosofia alta e cristiana, e come poi sviassero; ed abbian tentato più volte di spodestare la scienza di Dio e dell' uomo interiore, e di ridurre tutto lo scibile al senso ed alla materia. E per dire innanzi qualche cosa di ciò, Galileo è figliuolo della Filosofia cristiana; imperocchè in ogni parte de' suoi libri si manifesta la riverenza alla Fede (lo che vedesi segnatamente nelle sue lettere), e la distinzione dell' esperienza esteriore dalla interiore, e il metodo misto d' analisi e di ragionamento; e inoltre sappiamo, ch' egli era amicissimo del Rucellai, e sembra che tenesse la filosofia platonica espurgata, che insegnava impresse da Dio nell' anima le vestigie dell' eterne idee nell' atto di crearla e di congiungerla al feto. (Rucellai, *Dial.* 1, ed. del Moreni.) Il metodo eterodosso delle scienze naturali è affatto contrario alle dottrine del nostro Galilei: e' consiste nel procedere con licenza, formando *ipotesi* (chè di fatti non abbiamo timore) contrarie alla Scrittura, nel confondere la osservazione interiore con l' esteriore, come quando si vogliono studiare le facoltà umane nei bernoccoli del cranio, nel procedere solo con analisi escludendo il ragionamento deduttivo e la logica, e nell' impugnare ogni scienza delle cose spirituali. Sì, non bisogna stancarci di ripeterlo, Galileo, non solo a' fisici, ma ben anche a' filosofi dette un grande insegnamento, che cioè per intendere la natura, sia interna e sia esterna, bisogna osservare ed esperimentare i fatti, e stare ad essi, e ch' è d' uopo frenare la curiosità di conoscere i modi arcani con cui opera la natura: ma è grande e grossolano errore di confondere gli oggetti interni con gli esterni, e per amore dell' osservazione, di burlarsi del ragionamento che applica veri principj a fatti certi, e di negare che alle materie metafisiche possa appartenere il ragionamento puro, quasichè questo non convenga che alle matematiche; e tutto ciò è infinitamente remoto dalla dottrina di Galileo, come sanno coloro che ne hanno letti i libri, e come io potrei dimostrare ampiamente. Quanto al

criticismo, ed a' sistemi erronei nati da esso, bello sarebbe esaminare i libri del Vico, del Gerdil e di altri, ma io non posso trattenermi su ciò. Basti d' osservare, che gli ultimi nostri filosofi italiani han cercato di abbattere tali sistemi col ritornare alle tradizioni della Filosofia cristiana. Ma io dirò franco, che intorno alla teorica del conoscimento intellettivo mi sembrano soli ad interpretare con esattezza i Dottori e segnatamente San Tommaso, il Ventura, e gli altri tomisti odierni. Quanto ai così detti ontologi, essi han veduto con molta saviezza esser necessario tenere, che Dio illumina la mente umana. E come spiegare in altro modo l' ascendere che facciamo, comecchessiasi, alle verità eterne, dalle cose finite? Ma il *quomodo* di quel divino lume nella mente, ecco il nodo. Vedano questi miei fratelli, se la relazione arcana, ma intima e perenne della mente nostra con la verità eterna non ispieghi in genere (chè una soluzione determinata sul *quomodo* non è mai possibile) come noi ci accorgiamo dell' unità del vero, e della sua infinità, e della sua immutabilità, e della sua necessità assoluta, e delle altre perfezioni, che ora dagli ontologi si vogliono immediatamente vedere in idee divine presenti all' occhio dell' intelletto, anzichè *segretamente* illuminatrici dell' anima nostra. Certo coloro, i quali con le forze dell' intelletto, divise da ogni attinenza con Dio, credono di spiegare l' intendimento umano, s' ingannano troppo, e troppo si oppongono alla tradizione cristiana. Ma l' intuito di Dio e delle idee eterne è conforme a questa tradizione? e se non è conforme, non gioverà tornar sopra al quesito per esaminarlo con mente serena e spassionata? Ad ogni modo io dirò che il Gioberti più degli altri ontologi conobbe la necessità di cominciare dalla verità di creazione, verità sommamente feconda, perchè pone a capo dello scibile la prima causa dell' essere, la prima ragione del conoscere, e l' ultimo fine dell' operare. Forse, o senza forse, l' intuito di Dio Creatore cesserà di tenersi per buono, ma

rimarrà il principio, che bisogna per l'evidenza de' principj e per quella de'fatti salire alla verità di Dio creatore, e svolger poi da esso tutta la scienza.

Deh torniamo alle fonti vere e pure del filosofare cristiano; imperocchè in esso, non solo l'intelletto prende un'altezza quasi divina, ma il cuore vi s' appaga come per proprio alimento. E soprattutto i Padri e i Dottori c' insegnino la sobrietà e la temperanza nel pensare e nel dire. Come mai a leggere i loro volumi, tutto è piano e naturale così ne' concetti, come nelle parole; e i nostri filosofi anche maggiori (tranne il Ventura) sono sì spesso oscuri, intralciati, e pieni di nuovi vocáboli, che fanno irta la lingua, e spinoso il concetto? La semplicità del filosofare c' insegnerà la semplicità del dire.

IL VIAGGETTO D'UNA LIETA BRIGATA,

o

PARAGON FA FEDE.

DIALOGO.

> Tanta vis admonitionis inest locis, ut non sine causa ex his memoriæ ducta sit disciplina.
> CIC., *De Fin.*, V, 1.
>
> Denique hæc est undique completa et perfecta explicatio..... Hinc cæteri particulas arripere conati, suam quisque videri voluit afferre sententiam.
> *Ivi*, 24.

GIORNATA PRIMA.

LE PIZZORNE, O LA DISCORDIA.

Carissimo Pievano Mori, amico venerato: mi risolvo di narrare e dedicare a lei questo dialogo per darle pubblico argomento d'amore, e per tenermi presente mentre scrivo l'immagine sua, che mi ricordi i tanto utili documenti di buone lettere uditi nella sua conversazione, e quell'amore del vero e del bene, raddoppiato nell'animo mio dalla sua nobile amicizia, e la serena e leale benevolenza del suo volto, che mi renda più fiducioso a mettere in carta i miei pensieri. Povere cose son queste mie, massime in paragone di quelle bellissime, ond'ella con ammirabile ricchezza di modi popolari insieme ed eletti spone le magnifiche dottrine dell'Evangelo; ma i valentuomini non sogliono stare in altura,

e negli altri 'l poco pregiano assai. E poi io fo con lei a sicurtà; imperocchè so certo ch'ella mi vuol bene, e me n'esalto. A lei che si porge in esempio al clero ed a' laici di dottrina egregia e di vita intemerata, amatore sviscerato della Chiesa e della patria, della religione e della civiltà, scrittore e galantuomo all'antica, che io amo come padre e fratello maggiore, vorrei offerire qualche cosa di meglio; ma ella guardi al cuore, con che gliel'offro, e tiri un velo sul resto.

Ricorda per fermo, ottimo amico, che visitandoci ogni tanto a vicenda, ci trattenemmo insieme si spesso con placidi ragionamenti sui criterj della Filosofia; e chiusi nelle nostre camerette, o passeggiando fra gli ulivi ed i vigneti sulle ariose colline del Valdarno, o seduti nelle solinghe e dilettose valli sul margine d'un fiumicello, le ore ne passavano come momenti. Che animose speranze e che dolcezza nell'accordo de' miei pensieri co' suoi! Ci sembrava stupendo concerto di cose, che la ragione abbia dentro di sè un lume d'evidenza che la dirige; sotto di sè la efficienza di affetti santi e naturali, che la muovono al vero, al bello ed al buono: e fuori di sè la parola divina, e la scuola dei dotti e le massime del comune sentire che l'aiutano nel difficile cammino della scienza. Quindi, se le parve ben fatto che io abbia trattato dei singoli criterj intrinseci ed estrinseci, principali e secondarj della Filosofia, non meno necessario reputai 'l ragionare del difetto di questi criterj, se divisi fra loro, e dei loro limiti naturali, e delle loro attinenze, dalle quali deriva il lor pieno concento, e la interezza del sapere. Ora, standomi 'n Lucca, in questa mia nuova città ospitale, m'è venuto fatto di sapere da certo mio amico di qua, che alcuni anni sono una lieta brigata di giovani molto valorosi disputò a lungo di queste materie; ed egli, nelle passeggiate della sera lungo le cerulee acque del Serchio, o sulle apriche collinette di San Quirico, mi ha riferiti da capo a fondo i loro discorsi, che aveva saputi di fresco da un giovane, il quale fu parte di quel dialogo. Ed io li

ripeto a lei volentieri; e nel parlarle di questo argomento, mi ricorda mestamente, quando io era solito venire alla pedona da Samminiato a Montopoli, e lasciando la strada maestra, prendeva i sentieri de' colli, scendeva nella valle amena dell' Evola, passava di là dalle chiare acque sopra un tronco d' albero attraversato alle rive, e salendo i poggi del merlato castello di Montebicchieri, su pel crine delle pendici piene di tranquilla letizia e di luce, fra boschetti di corbezzoli rosseggianti e di querci, ora leggeva, or poneva il libro sotto il braccio, e guardava la bellezza serena che Dio a piene mani ha profusa in quei luoghi beati; e mi rampollavano in mente limpidi concetti non potuti spicciare dall' accigliata meditazione dello scrittoio. Una certa soavità come di chi torna in famiglia mi cresceva nell' anima, quanto più faceamisi vicina l' antica torre della sua Pieve; ed ivi, in quella pace, mi si schiudeva la mente ad una più pura luce di verità. Però se mi succedesse di poterle contare con qualche chiarezza ed efficacia le ragioni discorse dai detti giovani, io le renderei quello che in gran parte è suo.

Io non so, dolce amico, se ella sia stato mai sulle falde bellissime delle Pizzorne, ove Padre Giulio Arrigoni, illustre arcivescovo di Lucca, e molti signori di quella città hanno le lor ville. Sono luoghi stupendi per natura e per arte. Una rigogliosa verdezza di piante e d' erbe simile a quella de' piani lombardi, un digradare soave de' monticelli per pianerotti sostenuti da erbosi ciglioni, o da muricciuoli; un romore di acque cristalline, che fuggono tra' sassi sotto aerei ponticelli; misti a' semplici boschi dei castagni i culti verzieri degli aranci e dei limoni; sparsi su pei clivi molti villaggi ridenti e chiesette e candidi palagi, e giardini e rustici tetti; e al disopra la severa maestà delle Pizzorne. Vicino a Segromigno è la villa del marchese Antonio Mazzarosa, gentiluomo di quegli studi e di quella letteratura ch' ognuno sa, e patrizio vero per l' amore operoso del suo paese.

Un gioviale ritrovo di studenti della Università Pisana, correndo le vacanze autunnali, erasi raccolto in quella villa, parte invitati dal detto signore per amicizia ch' egli aveva co' padri loro, e parte venuti 'n compagnia degli altri con giovanile fidanza, e tutti ricevuti e trattenuti con quella semplice e liberal cortesia e giocondità ch' era sì nostrale, prima che i casi avversi ci oscurassero l' anima ed il volto di nordica tristezza. Uno solo era Toscano, gli altri d' altre province d' Italia. Anzi volle il caso che quasi tutta Italia, vi fosse come a dire, rappresentata; imperocchè in quel drappello vi aveva un Toscano, un Lombardo, un Piemontese, un Romano, un Napoletano ed un Siciliano. Tutti erano di vivo ingegno e di pronta parola; così facili al ragionare serrato, come alle poetiche fantasie ed agli arguti motti; i volti mobili, delicati eppur virili, occhio, or languido di meridionale mollezza, ora scintillante di decoro e di forza; natura latina che le più disparate qualità accorda in potenti armonie. Studiavano molto in filosofia; e tra la scolaresca erano tenuti in conto di singolari dagli altri per ingegno e sapere, quantunque non movessero a gelosia, perchè compagnevoli e ragionatori a tempo, e rallegranti le austere cose d' italica vivacezza e festività. Questi giovani usavano, mentre dimorarono a Segromigno, di adunarsi nelle più calde ore del giorno in qualche pratello presso una fonte, sotto l' ombre odorate degli alberi, fra gioiosi cespugli di fiori; e là, or silenziosi fantasticavano dentro di sè, invogliati a dolci immaginazioni dal mormorio delle acque e de' rami, or leggevano o novellavano, o disputavano di patria e di scienza, ora ridevano e motteggiavano, pacati o clamorosi, sempre un cuor solo, anche quando pareva che venissero a parole. Ma non poltrivano; e spesso cavalcavano ai vicini castelli, o si arrampicavano su pei monti, e provavano la gioia, incredibile agli infingardi, di sentirsi uomini di membra e d' anima, di avere una mente sana in un corpo sano, di adoperare la vita di tutto l' uomo nel pensiero e nella fatica. Una

mattina tornati molli di sudore e ristoratisi con una parca e sana colezione (dopo la quale il dotto signore partivasi da loro, per vigilare da sè a nuove coltivazioni de'suoi poderi), si stesero sull'erba dietro un tempietto dedicato agli uomini illustri di Lucca; e di parola in parola cadde il discorso sulla Filosofia, e segnatamente sul tema, qual sia la questione che tiene il primato in quella scienza e quindi in tutto lo scibile. Presto si trovarono d'un parere, ch'ella fosse la tesi del criterio; perchè questo essendo la norma suprema, di necessità inchiude potenzialmente i principj, i dati, i metodi, ed il fine della Filosofia, e la soluzione d'ogni teorema e problema; sicchè negato il criterio, è negata la possibilità della scienza, e se ne origina lo scetticismo; e dalla disparità sostanziale d'opinare intorno alla natura del criterio, nascono le sètte più disparate, mentre dove non è sostanziale divario su ciò, si danno scuole, non sètte, ed avvi un'intrinseca identità di dottrine, non ostante le apparenze del disaccordo. Anzi tant'è l'intimo congiungimento del vero e della scienza col bello e coll'arte, e di questa e di quello col buono e con la vita pubblica e privata, che un falso sistema intorno al criterio genera poi all'ultimo falsità e disordine pur nelle lettere, nelle arti belle, nei costumi, nella famiglia, e nella cosa pubblica. Fin qui tutto procedeva per la piana; ma il guaio fu, quando si venne a determinare in che propriamente stesse il criterio; imperocchè su questo punto i giovani si trovaron le mille miglia lontani l'uno dall'altro. Il Toscano, inclinato per natura, per abito, per tradizione alle cose chiare, piane, popolari, voleva ad ogni costo che gli altri venissero nella sentenza: il senso comune essere il primo, il solo criterio della buona Filosofia; e rallegrando il discorso d'attica ironia e di piacevolezze, se la prendeva con l'oscurità dei sistemi superbi, e andava ripetendo: per me sto al dettato: *voce di popolo, voce di Dio.* Ma il Piemontese, austero intelletto, e pazientissimo, come un alemanno, degli studj ardui ed eruditi,

diceva, che il filo per camminare al sicuro nella scienza, fosse di tener dietro allo svolgimento di essa giù pei secoli andati, perchè i sistemi sono difettivi divisamente considerati, non abbracciando nessuno di essi la pienezza dell' oggetto filosofico, ma la Filósofia tende a poco a poco ad una sintesi perfetta, e questa la si può arrivare alla fine, componendo le famiglie dei sistemi in un sistema unico senza limitazioni e difetti; e però egli sosteneva, che nella scienza pure vale quel detto, che *la storia è la maestra della vita.* Il Siciliano ed il Calabrese, menti svegliate e focose, si scostavano da questi; e simili fra loro per subitezza d' immaginativa e per ardire di ragionamento, giungevano a conclusioni diverse: chè l' uno sdegnoso del vacillare della ragione e fervido di senso religioso, affermava che la parola rivelata è unico lume di fede e di scienza, e gridava: *io non vedo, se non credo;* mentre l' altro intollerante d' ogni autorità, e invaghito di rapide ed alte speculazioni, teneva solo dalla ragione e dall' intimo lume dell' evidenza, e gridava non meno alto del primo: *io non credo, se non vedo.* Il Lombardo poi, tutto placido ed alla buona, veniva ragionando la virtù dei sentimenti che abbiamo nell' anima da natura, e attribuiva loro la vera disciplina della ragione e della vita, sicchè alle molte parole degli altri, spesso non rispondeva che questo: *val più un po' di buon cuore, che cento sillogismi.* Il Romano ascoltava; e quando i compagni si furono sfogati, e fecer silenzio, egli disse: Badate a me; io ho in casa una grande scuola, che m' impara di prendere il buono da voi tutti, e di considerare la verità per intero e non a pezzi e bocconi. Il Colosseo illuminato dai raggi della luna, e la croce del Vaticano che brilla ai raggi del sole latino sulla cupola del Buonarroti, a me, che m' aggirava pensoso per l' eterna città, spesso hanno ripetuto quell' alto insegnamento: l' *universalità è la sola grandezza.* E poichè il Toscano lo interrogava: Che vuo' tu dire? spiégati chiaro: egli seguitava: Non ricordate

che il popolo di Quirino prese l'ottimo anche da'nemici; e non impose ai popoli una violenta unità, ma sì li mantenne nell'obbedienza e nell'unione dell'impero con la opportuna varietà degli usi, delle leggi, e degli statuti? E la Filosofia romana, quanto i tempi volgenti al peggio e la pagana civiltà consentirono, non fu compositiva, e non mirò ad un tutto di che le sètte greche avevano sparsamente di meglio? La maestà dell'ordine romano che si dice composito è il simbolo di questo ingegno universale; e l'arco e la volta, cose ignote ai Greci, ti significano, massimo nel Panteon, questa sublime facoltà latina di comprendere e contenere. Il Cattolicesimo poi, anchè considerato all'umana, è istituzione ammiranda, perchè universale. Intelletto e fantasia, ragione ed affetto, credenza e disputa, domma e scienza, anima e corpo, impero e libertà, l'individuo e la famiglia, il capo di casa e quello dello stato, la nazione e il genere umano, la nascita e la morte, le origini del mondo ed il fine, insomma ogni facoltà dell'uomo, ogni cosa spirituale e materiale, tutto comprende, nulla esclude, a tutto si adatta, tutto santifica ed informa di sè e congiunge in un edifizio, da cui non si può tòrre una pietra senza rovinarlo da' fondamenti. Ora io, fatto a questa scuola, non so contentarmi delle vostre opinioni; chè ciascuna si aggiusta ad uno spicchio, non a tutta la sfera del nostro soggetto. La scienza riflette in sè l'universo, ed è manchevole, se non rende la pienezza dell'essere.

Ma l'interruppe a questo punto il Piemontese, dicendo: In sostanza tu vieni con me, che ho per massima di cercare la verità in tutti i sistemi. C'è una gran differenza, rispose il Romano; imperocchè primamente, tu non hai per già fatto il sistema della scienza, ed io sì, quantunque lo stimi capace e bisognoso di perfezionamento maggiore; e poi tu il solo studio dei sistemi e la storia della Filosofia tieni in conto di criterio, mentre io non questo solo, ma e gli altri criterj de' nostri compagni reputo necessari alla integrità del sapere;

tu cerchi di raccogliere, io di comporre; tu guardi a tutti i sistemi, io principalmente alla tradizione che discende concorde; tu neghi un criterio intimo primo, io lo pongo come precipuo facitore della sintesi scientifica, d' ogni altro criterio e d' ogni verità. Considerate la causa un po' bene, e siamo giusti con tutti: voi, grazie a Dio, non siete scettici, e non perfidiate a negare e rifiutare ciò che è. Tu che ami l' autorità de' dotti, negherai forse che da natura noi sentiamo essere di sovraggrande autorità il consenso del genere umano, e che a ciascuno parrebbe vergogna, qualunque sia il sistema filosofico da lui tenuto, di mostrarsi diverso in tutto dagli altri nel sentire, nel parlare e nel fare? E tu che hai solo in istima il senso comune, potrai darti a credere che nulla valga il consenso de' dotti, mentre per quel senso comune medesimo gli uomini tutti s' inchinano alla dottrina dei sapienti? Tu che vuoi il reggimento della fede assoluto ed esclusivo d' ogni altro, puoi pensare sul serio di non avere una ragione? e se pensi d' averla, puoi credere davvero, che per natura la ragione sragioni? Ma tu per lo contrario sei tutto della ragione, e non vuoi sapere di fede, quant' è a scienza. Sì? ma non vuoi dunque considerare che non ha popolo al mondo, nè mai è stato, senza una fede; e che posta una fede vera, è impossibile spregiarne l'autorità ed avere per iscienza quella che contraddicesse alla parola di Dio? Tu per ultimo che sfati la ragione, e ti getti dietro le spalle l' autorità per mettere in cima della scienza l' affetto, come ti dà il cuore di chiamare bugiarda l'antica definizione dell' uomo, che lo dice animale partecipe di ragione; o di avere per nulla l' autorità nella scienza, mentre senza una qualche autorità nessun' altra cosa umana non resse mai, nè reggerà finchè duri 'l mondo? Ma bada, che non errano meno gli altri a darti sulla voce, intorno al valore dell' affetto; imperocchè, volere o non volere, senza un po' d' affetto l' uomo nulla pensa e nulla fa. Insomma sulla

terra, che che ne pensino i filosofi, ragione, affetto ed autorità umana e divina ci sono e si tengono per mano, e contano assai nel sapere e nel fare: o come presumeremo noi di annullarle in tutto od in parte, o di separarle a dispetto di noi stessi e della natura? Io affermo per la scienza, quel che vale per gli stati: *nella unione sta la forza;* e mi piace fuor di modo il proverbio toscano: *una man lava l' altra e tutte due lavano il viso.*

I giovani si guardarono in viso e tacquero, benchè non rimanessero persuasi del tutto; ma non bene si risponde al vero, e poi troppo ci sarebbe voluto a strigare le molte difficoltà che si facevano vedere ne' loro sistemi per le osservazioni dell' amico; e debbo aggiungere, ch' egli con la temperanza de' pensieri e delle parole, con quel suo abito verecondo di non mai contraddire interamente le opinioni altrui oneste, ma di ricevere il buono da tutte; e più con l' amorevolezza e col decoro de' modi era venuto in tanta grazia dei compagni, ed erasi acquistata, non volendo, una sì amorosa autorità su loro, che a nessuno pareva di rimanersene umiliato, stando al suo detto, o tacendo.

Intanto furono chiamati al desinare, che in villeggiatura suol essere passato di poco il mezzogiorno. Dopo il cibo, e mentre sorsavano il caffè in una loggia, il discorso portò che dal Toscano fosse narrato all' ospite l' avuto ragionamento; a cui disse l' illustre vecchio: Un violino scordato manda all' aria una orchestra, e però l' accordo è buono in tutte le cose; anzi io son d' un pensare, che la piaga più verminosa de' nostri tempi sia di voler considerare le cose da un lato solo. Poi usciti di casa, e postisi a passeggiare, il Napoletano, venendogli alzato l' occhio verso le Pizzorne, disse: Andiamo lassù, che ci ha da essere sì bella vista? e tutti, con giovanile risolutezza, risposero: Sì; e posersi senz' altro in cammino. Salivano, salivano, e quanto più erano vicini alla cima, tanto più, come accade agli avvezzi, si sentivano vispi, fran-

chi e leggieri, ed affrettavano il passo, e provavano come una smania di correre, e la lena era affannata sì poco che non impediva il favellio, e le più grasse risate del mondo. Giunti sulla vetta, goderono di una delle più magnifiche prospettive che occhio d' uomo possa godere. Dinanzi a loro i monti, parte culti e parte selvosi o nudi

Per che i Pisan veder Lucca non ponno;

sotto, il ricco piano lucchese, i cui spartimenti di campi ti paiono aiuole d' un giardino, e nel mezzo la città con le sue torri longobarde, inghirlandata di verdi alberi, ond' è chiomato il cerchio di sue belle mura. A ponente lo sguardo valica i più bassi monti, e scopre il mare tirreno, e il gran seno delle scoscese Alpi apuane, e là lontano lontano, e come in ombra, le rive di Francia; a levante i classici monti fiesolani e i santi gioghi del Casentino, e indi, ritornando indietro coll' occhio, gli aperti piani di Pistoia, e la Valdinievole coperta di gelsi e di viti, e la vallata dell' Arno, e le ridenti colline di Samminiato, e di nuovo il lago di Bientina, ed i monti di Pisa. Tacevano, chè il forte sentire non ha parole. Quanta bellezza, quante memorie! Quel mare rosseggiò tante volte di sangue barbarico a salute d'Italia e della Cristianità: da quelle spiagge movevano le nostre navi per terra santa ed ai commerci del mondo. Ma ve' la Meloria; che ti rammenta stragi fraterne. Là su quelle rupi lontane le cave di Luni scintillano al sole, come bianche strisce di neve, e ivi recò il piede Michelangiolo a trarne i marmi, ove già raffigurava con la mente i simulacri divini. Se grondarono anch' esse di sangue italiano sparso da noi, ora, o giovani, vi confortereste pensando che fra le alture della Spezia i tornati guerrieri forbiscono, seduti al patrio sole, i moschetti della Cernaia, e cantano la canzone di guerra. E laggiù quel piccolo Comune, se con le castella dirute, che vedete sui confini, vi narra i perpetui odj de' fratelli contro i fratelli, pur mostra i suoi

monumenti d'ogni tempo a segnale dell' arti, non mai spente fra noi, e le sculture soavi del suo Civitali, e rammenta la sua libertà vendicata sì presto, e il suo essere durato tanti secoli, e le industrie e le armi e la prudenza de' nostri maggiori. Che bella e gloriosa patria! esclamò il Napoletano. Così l' avessimo ancora grande, e felice: soggiunse l' amico suo, nato di là dal Faro. A farcela tale, io propongo una congiura, scappò fuori 'l Romano. Una congiura? e quale? sbarrando gli occhi, domandò il Napoletano. La congiura, rispose il giovine, della virtù e dei forti studj, onde nascono poi la civile sapienza e i forti fatti. La patria non istà nelle zolle, ma dentro di noi; e la città è grande, se son grandi i cittadini. E ch' è mai, domandava il Piemontese al Toscano, quel cono azzurro di monte, che spicca nel cielo tra levante e mezzogiorno, ed ha sulla cima una torre? È la rocca di Samminiato, rispose questi, e indi si scorge tutto il Valdarno, paradiso della Toscana. Là intorno ogni castello ti richiama in mente geste gloriose e grandi nomi. E il Subalpino: Dacchè la stagione corre sì asciutta io vi propongo un pellegrinaggio per quei luoghi sì belli e memorandi. Sì, sì, risposero tutti in coro, e tra il proporre e il disporre non ci corse un momento.

Poi videro con meraviglia su quei monti larghe spianate e praterie, ed un romitorio, e camminando un poco si trovarono in una forra selvaggia sotto un gran masso, a piè del quale scaturisce uno zampillo limpidissimo di acqua tanto pura e leggiera, che bevutane tutti, pareva loro, anzichè acqua, di mandare nel petto un etere pieno di freschezza e di salute. Assisi in cerchio, il Romano continuando al primo detto aggiungeva: Nè valgono scuse di tempi o d'altro; sono bei pretesti d'ignavi. Ai nostri giorni chi ha voluto non ha saputo fare di grandi cose nella scienza? Non sono usciti fuori 'l Sovrannaturale e l' Introduzione di Vincenzo Gioberti: e non sono dati 'n luce i volumi del buon prete

Roveretano, ch'è una meraviglia di sapere? E taccio d'altri, che troppo sarebbe. E il Piemontese a queste parole: Io ho veduto il Rosmini a Stresa, e non ho mai conosciuto uomo più venerando. Rimesso il discorso su questo pendío, sdrucciolarono a poco a poco i giovani nella disputa della mattina: ma facevano ciò con sì poco ordine, che si levavano di bocca le parole l'un l'altro, e non venivano a capo di nulla. Allora il Romano: Voi miraste dall'alto una sì fiorita e nobil parte d'Italia; e per fermo, riandando con la mente le storie nostre, sospiraste dentro di voi, che le discordie ci abbiano fatto gridare sì spesso: Muoia la nostra vita e viva la nostra morte; e n'abbiano spinti in sì gravi e lunghe sciagure. Or che è dalla cosa pubblica alla scienza che la concordia non sia necessaria del pari all'una ed all'altra? Anzi questa è cagione di partorire anco quella, imperocchè l'azione nasce dal pensiero. So che le opinioni diverse e le dispute son frutto necessario della mente umana, e utili, anzi per certi conti utilissime; ma non già circa le cose necessarie a sapere, chè tolte queste, viene a mancare ogni stabile fondamento alla scienza. Ma perchè possiamo venire a buon accordo fra noi, importa che un qualche ordine sia messo nel disputare; al che si richiedono, parmi, più cose. La prima, che ognuno di voi possa dire intera la propria opinione, senza che altri l'interrompa e gli dia sulla voce; e ciò per varie ragioni, ma specialmente perchè i vari sistemi proposti nella loro integrità meglio nel confronto ci fan conoscere i loro difetti; chè dice il proverbio: *paragon fa fede*. Seconda, che il principale combattimento, non sia tra di voi (che v'escludete a vicenda, e non calereste a patti in mill'anni), ma se vi piace, di voi con me, che di buon animo prenderò la verità da ciascuno e cercherò di comporne l'intero. E mi parrebbe ottimo avviso di guardare del continuo alle attinenze de' criterj coll'ordine dello scibile, coll'arte del bello, e con la bontà del vivere privato e cit-

tadino. Ne piace, ne piace; dissero tutti ad una voce. Sta bene, continuava il Romano, e, se vi fosse di gradimento il mio disegno, io farei nel modo seguente. Poichè siamo risoluti di vedere una parte di Toscana, ci fermeremo ne' luoghi più insigni per vaghezza di sito, o per monumenti d'artefici, o per altezza di memorie; ed ivi soddisfatto il desiderio nostro, prenderemo il tempo a favellare sul nostro soggetto, spirati a benevolenza ed a nobili pensieri dai luoghi e dagli oggetti. Ognuno dirà il suo parere nel modo che più gli piaccia, e i contrari gli si opporranno brevemente; ed io terminerò ciascuna parte della disputa ed all'ultimo fornirò, concludendo, la disputa intera. Io non mi fo giudice, no; ma, voglioso di pace, mi metto tra voi per paciere: ne siete contenti? A meraviglia; risposero quei buoni giovani, e levatisi dall'erba, presero a sinistra tragetti più spediti, e scesero alla villa dell'ospite onorando.

Dolcissimo amico, fin d'ora le dico, che i disputanti la finirono (come sarà spiegato a suo luogo), andando d'accordo in tutto e per tutto. Oh! che portento, esclamerà ella; ma il portento si spiega. Primieramente, quelli erano giovani, e non mica adulti nè vecchi, cioè non avevano fitte e ribadite nella mente le proprie opinioni; poi non avevano stampato mai nulla, e il difficile sta lì, ricredersi in faccia di tutti, e mettere a repentaglio la propria fama di dotto e di letterato con iscritti che non si cancellano, mentre le parole volano; inoltre, non vi erano gli attizzatori, ma il mettipace, ch'è una vera grazia di Dio; aggiunga che tutti si volevano un ben di vita, e non sentivano gelosia che l'amico avesse ragione; e infine l'ombra d'una stanza e degli scaffali non poneva la malinconia nell'anima e il cipiglio sulla fronte; ma i volti erano sereni come il cielo, e la bellezza della natura e dell'arte, e la memoria de' nostri antichi, innamoravano le menti del vero e del bene.

GIORNATA SECONDA.

VINCI ED EMPOLI, O MENTE E CUORE.

—

I.

Licenziatisi dal cortese signore, per tempissimo i nostri giovanetti s'avviarono a piede, ciascuno con una valigetta a tracolla, inverso l'Altopascio, e vi giunsero che non era per anche alto il sole. Mirarono la bella ed antichissima torre; ed alle vivide fantasie si appresentavano i bianchi manti degli Ospedalieri, che quivi ebbero la prima stanza ad accogliere pellegrini, a curare infermi, a risarcire pubbliche vie, a costruir ponti e navigli; e pareva loro d'udire la campana notturna che soccorreva col suono i viandanti smarriti nelle palustri selve delle Cerbaie, e li conduceva a sicuro albergo; carità celeste alla lontana moglie, che forse in quell' ore pensose sospirava di timore e di desiderio. Ah! essi udivano pure uno strepito di battaglia; nè la voce di chi minaccia e di chi chiede mercè, suonava una diversa favella. — O Castruccio; o popoli fratelli, quanto valore e quanto sangue a strazio della patria comune! — Si rinfrescarono un poco, e ripresero la via per quell'alte spianate tra verdi boschi ed aperte campagne, e presto giunsero alle Vedute, onde si cala a valle, e come da vedetta si mostra improvviso lo spettacolo di cento castelli, e il dilettoso piano dell'Arno, e tutto il riso dei colli toscani. Scesero alla pianura, passarono il ponte mediceo dell'Usciana, benedissero alla civiltà, che fe' sorgere la vite ove stagnavano acque letali, e presto si riposarono in un assai comodo albergo a Fucecchio. Ivi, dopo il cibo, che suol essere si gustoso e sano ai faticosi, cominciarono a riavere la parola, e cicalarono di mille cose, e sul serio, e da burla; e poi sta-

bilirono fra loro, che il giorno dopo a buon' ora avrebbero tolti a vettura dei ronzini per arrivare sul fresco a Vinci, ed ivi dar principio alla disputa; chè per quel giorno, l'ora era tarda, e i corpi sentivano qualche stanchezza. Diedero una giravolta per la terra, assai bella e fiorente d'industrie; ricordarono i conti Cadolingi e l'animoso Pietro Igneo, abate in quel luogo, e le tante fazioni combattutevi dalle repubbliche vicine, e il castello preso e ripreso tante volte; e Castruccio impadronitosene di notte a sorpresa, e ricacciato sul far del giorno con istrage de' suoi e ferito egli stesso. Indi ridottisi all'albergo, entrarono nelle lor camere e dormirono il più saporito sonno del mondo.

Questa giornata, dolcissimo amico, io poteva passare in silenzio; chè non entra nel mio soggetto; ma che farci, se il mio cuore accompagna i giovani in questa lor camminata, e mi batte in seno a quei nomi ed a quei luoghi, e ha voluto ch'io non li lasci senza parlarne?

Si levarono del letto, svegliati dall'oste, inforcarono il costolame dei ronzini, e cavalcando sulla riva destra dell'Arno, ascesero i poggi di Cerreto, così allegri alla vista; mandarono un sospiro alla memoria della povera Isabella, strozzata in quel palagio, che d'alto signoreggia il castello; e narrando il Toscano, che Cerreto e Vinci ed altre terre furono vendute a Firenze dalla consorteria de' conti Guidi, confortarono la mente con la idea de' Comuni italiani che vincevano la barbarie della forza, e redimevano la dignità del popolo cristiano. Fecero tra pingui oliveti una scesa, e per una lunga e stretta valle contro il corso d'un ruscello camminarono breve ora, e furono a Vinci.

Oh! ti saluto, umile terra, onde prese la vita ed il nome tal uomo, che solo farebbe illustre una intera nazione! Oh! bella agli occhi miei, o torre bruna che guardi le povere case sparse giù pel pendio del monticello; al vederti da lunge, come forte immagino la vita nuova del giovinetto Leonardo,

quand' egli seduto sul vertice di Montalbano guardava lungamente la terra ed il cielo, e levava l' anima in arcani rapimenti, e in desiosa mestizia! E corre a te pure l'amoroso pensiero, o Giovanni da Vinci, che nell' assedio di Firenze, bravamente guardasti Porta Santacroce. O cara patria, deh come ogni angolo del tuo sacro terreno ha mille voci d' amore per l' anima nostra!

Tutto quel drappello di giovani mirava con reverenza la terra natale del Vinci: ma più che altri il Lombardo, a cui pareva di trovare una gloria, quasi direi, di casa sua: perchè gli si facevano alla mente il cenacolo ond' è insigne la sua Milano, l' Accademia di belle arti di cui il Vinci fu capo, il canale della Martesana scavato da lui, l' Adda, dopo vinte infinite difficoltà, reso navigabile sino alle valli di Chiavenna e Valtellina, le fertili campagne con nuovi ordegni di cateratte e ripari salve dalle rotte, e il gran cavallo del Moro, e i non usati ingegni di guerra. Si fecero insegnare la casa, che la tradizione dice appartenesse al Vinci; e poi, passando il poggio di macigno coperto di grossi ciottoli, ove siede la terra, presero il Montalbano, e prima entrarono in belle coltivazioni a spina d'olivi nerissimi (e la fama attribuisce quella maniera di cultura al Vinci) e camminarono per viuzze ombrate d' ambo i lati di bei pometi, e fattisi più su trovarono selvette di castagni, e querceti, e prati erbosi. In uno di questi, al rezzo d' un ciglione boscato, ove cantavano di cento guise uccelletti, si gettarono sull' erba; e pensarono: Qui forse più volte sedette Leonardo, o disegnando, o assorto, come soleva, in profonde meditazioni. Indi si fece a dire il Romano: È tempo che noi diamo principio alla nostra disputa, serbando l' ordine stabilito. Al che niuno contraddisse. E chi parlerà prima? domandò il Calabrese. Appunto tu, rispose il Romano, se gli altri non hanno ragioni 'n contrario. E perchè, piuttosto egli che altri? chiese il Siciliano. Ti soddisfarò subito, riprese il paciere; primieramente, egli parlerà volentieri

e giova contentarlo, (tutti sorrisero con amorevolezza); poi, non torna bene che in una disputa filosofica si dia la prima parte a chi difende il principato della ragione? O questo è il nodo, esclamò il Siciliano. È vero, è vero, si riprese quegli; era caduto in un bel circolo vizioso; ma via, menami buona l'altra ragione; e poichè tu stai per la veneranda autorità della Fede, ti daremo l'ultimo luogo; perchè il primo e l'ultimo son pari 'n onoranza. Non te n'acquieti? Anche queste parole mossero i giovani a riso; e il Siciliano, che pure sorrideva, non si oppose più oltre; ma, disse: O l'altre parti come le dài? Propongo, rispose il Romano, che oggi nella nostra fermata d'Empoli, discorra colui che vuole l'affetto a capo di tutte le cose; e gli si addice ch'e' seguiti all'altro, perchè testa e cuore non par che stieno volentieri 'n compagnia? Sì, diceva il Lombardo, purchè si guardi a chi di loro sia tratto o tiri. Bene, bene, di questo parleremo a suo tempo, continuava il duce della brigata; e dopo ragionerà, se vi pare, l'avvocato del senso comune, cioè il Fiorentino (che gli parrà troppo tardi); e dietro a lui chi riverisce soprattutto i dottori e la storia delle loro dottrine; perchè dottori e popolo si hanno un po'da vedere alle prese fra loro. Quanto a me le mie parti mi sono già state assegnate, e basta. Dunque v'accomoda? A meraviglia, risposero tutti; e il Napoletano cominciò a proporre in questi termini la propria sentenza.

Napoletano. La ragione ha in sè medesima un criterio di verità, un'intima evidenza dell'essere; e questa non sarebbe criterio, se non bastasse alla mente per intuire la verità, per indagarla, e per dimostrarla. Le verità naturali essendo la materia della Filosofia, e la ragione avendo un intimo criterio per iscoprirle, segue che questo solo è il criterio legittimo della scienza razionale, e ogni altro criterio non ci ha nulla che fare. E per fermo chi vorrebbe crescere a calore di stufa le nostre viti, che provano sì bene a lume di sole?

E chi non vede anzi che la stufa tra noi stecchirebbe la vite? Così la fede che giudica della Filosofia, l'uccide, perchè quella non è cosa di fede, ma di ragione. Tu farai col criterio della rivelazione un libro di teologia, col sentimento un romanzo, con la erudizione delle dottrine una storia, col senso comune una leggenda, ma un libro di Filosofia non mai. Ecco il mio pensiero espresso, se m'appongo, in termini chiari e lampanti. Ma vediamo un po' più per disteso ciò che il criterio non è, e vedremo poi che sia.

L'esistenza d'un criterio è postulato comune fra noi, e però me ne passo. Io dico dunque, che il criterio della Filosofia non è punto la fede. E valga il vero, ch'è mai la fede? È argomento delle cose non apparenti; il quale non le dimostra mica per principj razionali che sono entro di noi, ma per la parola rivelata che vien dal di fuori e ci passa nell'animo dall'udito. Or via di grazia, vi par questo un criterio opportuno per una scienza ch'è tutta razionale, e che deve muovere da principj di ragione? Non c'è strada di mezzo; o dare alla Filosofia un criterio, e tutto suo, o negare affatto la possibilità ch'ell'abbia stato di scienza. Quando la fede ha detto: Questa è la parola di Dio, ogni discorso è finito; ma della Filosofia non è così: ella è scienza che cerca le intime ragioni delle cose, e vuol sapere il perchè del perchè, e non si ferma se non tiene le cime della evidenza. Chi nega ciò, nega la Filosofia; perchè allora la scienza razionale s'identifica con la scienza rivelata. E allora la quistione muta di aspetto; non si disputa più qual abbia a dirsi criterio di Filosofia, ma se diasi una Filosofia distinta dalla teologia dommatica. Ma vedete, che questo punto non cade in controversia tra noi, chè tutti, se non m'inganno, teniamo la Filosofia e la teologia essere due scienze di natura particolare. Chi poi si sentisse la voglia di negarlo, avrebbe una difficile impresa fra mano. Di fatto il divario tra quelle due scienze deriva dal distinguere ragione da fede. Non vorresti tu avere per diversi

l'atto che crede, e l'atto che ragiona? Ma in questo caso perdi lo stesso concetto di fede come virtù; imperocchè l'essenza sua è d'umiliare la ragione a credere ciò ch'essa non vede; e quindi la natura della fede non intenderai in eterno, se non presupponi la ragione. Se dunque è forza che quelle due cose si abbiano per distinte, conséguita che Filosofia e teologia sieno pur esse distinte, e se distinte, abbiano un distinto criterio. Io da questi argomenti ho più che non bisogni per istarmi contento alla mia conclusione; ma se dovessi recare in mezzo l'autorità per chetare coloro che solo ad essa piegano il capo, non mi mancherebbero i modi. Lasciamo stare, che secondo i Dottori cattolici certe verità di ragione sono preamboli della fede, e che San Tommaso ci lasciò due *Somme*, l'una che va dalla fede al ragionamento, e l'altra dal ragionamento alla fede; e fermiamoci 'n una sentenza comune agli scolastici, la quale muove ad ira taluni che vi scorgono un sommo avvilimento della ragione; mentre a me pare che serva molto bene al proposito mio. Forse l'avete già indovinato; io vo' dire di quell'aforismo che la Filosofia è ancella della teologia, come la farmaceutica è ancella della medicina. Volevano dire gli scolastici, che la Filosofia riceve i suoi principj e il suo criterio dalla fede? No davvero; ma sì, che la Filosofia è utile alla teologia, non già per dimostrare le credenze, ma per dare ad esse forma di scienza, per fornir loro le verità preliminari, per trovare gli argomenti di credibilità, per investigare le analogie de' misteri con le cose note, per soccorrere insomma, non la fede in sè, ch'è cosa di Dio, ma la debolezza dell'uomo; e poichè la teologia risguarda l'ultimo fine, ch'è sopra tutto, così ella è, dicevano, superiore ad ogni scienza; e l'utile che le porge la Filosofia (scienza inferiore che sta nel cerchio della natura) è un servizio d'ancella.

Posto ciò, chi non vede, che secondo i teologi, la Filosofia è sì ordinata alla teologia, come il meno al più, ma

non ha bisogno di accattarne il criterio? chi non vede che se la Filosofia è ancella, ha un esistenza sua propria; chè altrimenti sarebbe parte di teologia, e sarebbe servita, non servirebbe? Così appunto la farmaceutica è una cosa a parte dalla patologia, ed ha norme sue proprie ed un fine suo particolare, benchè questo sia ordinato al fine dell' altra, ch' è la salute dell' uomo. Però coloro che l' hanno con gli scolastici per questo motivo, mi pare che non gli abbiano intesi. Se poi vogliono affatto negare ogni teologia, la questione è diversa; ma non devono gridare sì alto: servilità di gente barbara: quasi i nostri antichi non avessero conosciuto e rispettato il valore indipendente della ragione. Se ciò vale per costoro, non varrà dunque per voi, che mentre siete così teneri della fede, vi allontanate dal comune sentire dei teologi vostri? E badate a me: quando il Concilio di Laterano definiva, che tra fede e ragione non può darsi contrasto, e però nè tra Filosofia e teologia, non ci dava in mano l' arme contro di voi, che volete essere più cattolici del papa e dei concilj? imperocchè quella decisione distingueva l' essere dell' una cosa e dell' altra, e però riconosceva la retta ragione, la quale seguendo il proprio criterio, non può dare di cozzo nella fede, ch' è verità. Insomma parliamoci aperti: coloro che mettono la fede a capo della Filosofia, reputano, a dir poco, che questa debba fin da principio presupporre per vero, e come postulato, ciò che ne insegna la rivelazione; noi affermiamo che la ragione deve astrarsi da ogni presupposto, da ogni dato, raccogliersi 'n sè, e procedere da sè, e se ella s' incontra nella fede, tanto meglio; ma ciò è fuori dell' oggetto suo proprio. Nè anche per questa parte mi mancherebbero le autorità; imperocchè Sant' Anselmo non fa visibile anco a' ciechi questo doppio procedimento, cioè della fede che cerca l' intelligenza, e della intelligenza che cerca la fede? Leggete il *Monologio* ed il *Proslogio*, e ne sarete chiari. Ma poi non è forse indubitato e per la natura delle cose, e per

la dottrina degli stessi teologi, che molte verità razionali del Cristianesimo si possono difendere contro gli increduli e cercare di persuaderle ai medesimi; e che le stesse verità de' misteri, benchè non dimostrabili, pure soffrono d' esser propugnate, col chiarire ch' esse non sono contrarie alla ragione? Or mi sapreste un po' dire, come ciò sarebbe fattibile co' miscredenti per via della fede? E per ultimo, a servirmi sempre dell' armi vostre, quando San Paolo chiama inescusabili i Pagani di non essersi voluti alzare dalle cose visibili alle invisibili, e di non avere riconosciuto Iddio che è manifesto entro di noi, parla egli di fede o di ragione? Di fede no, chè la parola non era suonata fra loro, dunque di ragione. Che altro si chiede per convenirne? La ragione ha un criterio suo proprio, e la Filosofia non abbisogna punto della fede.

Ma se il criterio della Filosofia non è la fede, e' non è nemmanco il senso comune. E non ci vuol molto a sbrigarsene. Che intendete voi per senso comune? L' intima evidenza delle verità conosciute da tutti? Sia; ma in questo significato il vostro criterio è il nostro. La comunanza indica un fatto, una relazione, o se volete un carattere del vero, cioè la universalità, ma non l' essenza stessa del criterio, ch' è tale, non perchè comune, ma perchè illumina me e serve a me di ragione. Se poi voleste prendere il senso comune per un istinto, o per una fede cieca d'ogni uomo, a certi principj ed a certi fatti, risponderei, primo, che noi non siam consci d' essere ciechi, ma di vedere; o senza metafora, abbiamo consapevolezza di conoscere e di giudicare per la presenza della verità e non per un fatale impulso dell' animo nostro: secondo, che menatavi buona quella dottrina, al tirar dei conti noi ci faremmo scettici: perchè sarebb'egli vero sapere, un sapere cieco e per istinto? terzo, che alla fine anche quell'occulto suggerimento di natura muoverebbe me a pensare e giudicare perchè mio, e non perchè vostro e degli altri. Ma poi, mettiamoci 'l capo, che n' ha da fare del senso comune la Filosofia? Quello ci dà

le cognizioni volgari, questa invece le riflesse e scientifiche. La scienza comincia dove termina il senso comune; e chi vuole starsene a questo, si contenti di sapere che il sole c'è, ma non gli venga poi curiosità di cercare ch' e' sia e perchè. Pei secoli d'oro, in cui, come dicevano i nostri nonni, gli uomini primi campavano di ghiande, quella sarebbe la scienza che ci vorrebbe; ma per noi, che abbiamo perduta una sì beata semplicità, la è cosa magra davvero.

Ecco per altro chi sta più sulle sue, e non degna la gente minuta. Ei fruga nei volumi della gente dotta, e prende di qua, e toglie di là e ne mette assieme la scienza. Io, a dirla schietta, non mi ci so ritrovare in questo laberinto. Perchè lasci, perchè togli, perchè metti insieme? Ti fa da criterio l'autorità dei singoli dottori? Questo no, perchè l'autorità di ciascuno presa da sè vale, secondo voi, per un frammento della scienza, e non per la scienza intera. Dunque l'autorità di tutti? Ma la voce di tanti che parlano sì diversamente, e con tanta contraddizione fra loro, è una vera Babele. Dunque il tuo criterio non è l'autorità, e siamo daccapo. Ma poi, fatemi grazia, se il criterio della Filosofia è l'autorità dei filosofi, i primi che si dettero a filosofare quando non c'erano altri filosofi, come la rimediarono? Cominciarono a filosofare senza criterio? Figuratevi che sorta di Filosofia; imperocchè ogni sistema, dov'è parte di vero, abbisogni pure di un po' di criterio. I posteri presero il criterio da' primi? Ma come, se questi erano filosofi senza criterio? E così di generazione in generazione non trovereste mai dove fermarvi, per dire: il criterio è nato. Ma via, sia noto a' nostri giorni; imperocchè omai le opinioni diverse ed esclusive si sono sgomitolate, ed ora è tempo d'ordire la tela della Filosofia. Pure io vi chiedo: quel che scegliete è vero o falso? Falso no, voi risponderete, facendomi occhio torto; bene, dunque scegliete il vero. Ma come fecero quei vostri filosofi a pensare il vero scientificamente senza un criterio? E se non

poterono, troverete il vero dov' e' non è? Come ch' io mi muova e mi volga, e mi guati, non vedo bandolo da uscirne. Udite me: l'autorità dei filosofi fa supporre i filosofi, e l'esser di filosofo richiede un criterio per filosofare. Dire che questo criterio è l'autorità stessa dei filosofi, non vi parrebbe un circolo vizioso dei più solenni? Rimane dunque, che il criterio è intimo, indipendente, e che ognuno nella scienza è re. Tutto il forte sta qui: voi chiedete che le dottrine dei dottori si tengano come postulati, o come premesse consentite e necessarie; a noi parrebbe una schiavitù incomportabile, e non vogliamo mai avere per vero se non ciò che viene approvato dalla nostra ragione. C' incontriamo per via con gli altri filosofi? Bene sta; ma noi non gli andiamo a cercare, e camminiamo diritti per dove ci mena il discorso della mente liberissima e signora di sè. Presupporre il vero nelle dottrine altrui è un assurdo senza fine. Che ne sai tu prima d' ogni esame e d' ogni giudizio?

Ma se il criterio non è cosa estrinseca, vediamo se per avventura fosse quel non so che intrinseco che chiamano affetto, sentimento, o, più dolcemente, amore. È una Filosofia da piacer molto alle anime delicate e massime alle donne. Oh! lasciatemelo dire, io non so a che giuoco si giuochi. Il vostro sentimento è quell' istinto di cui abbiamo parlato sul conto del senso comune? O che volete che caso faccia d' un istinto la Filosofia che domanda delle ragioni? Se poi il vostro criterio è quel sentimento che viene dal conoscere; o ci vuol molto a vedere ch' esso dipende dalla ragione, e che in questa e non in quello si ha da cercare la scienza? E soprattutto è da notare, che i seguaci di questa dottrina vanno innanzi a furia di presupposti, e senza darsi un pensiero delle prove. C' è in me un sentimento, un affetto del vero? Dunque, o io lo veda o non lo veda, il vero c' è. Ho un sentimento del dovere? Dunque esiste la legge morale. Ho sentimenti religiosi? Dunque Iddio esiste. Ma qual è la ragione

di questa fede che avete nel vostro sentire? La ragione vogliamo; se no, non ci date una scienza, ma dei fatti divisi ed oscuri, e dei falsi supposti. Veniamo al costrutto: dalle nominate opinioni non esce fuori 'l criterio, che va cercato nella ragione.

Parlando del criterio non vo' farmi giudice dei si diversi pareri intorno alla sua natura determinata; cioè s' e' sia l'evidenza, o un' idea, od un ente reale; bastami avere in mano due cose certissime: prima che il criterio appartiene alla ragione; seconda che l' evidenza interiore, chi non l' ha per criterio, l' ha tuttavia per tal segno o carattere costante ed essenziale della verità, che null' altro il possiede, che non è lei. Però, o l' evidenza è criterio, od è sempre congiunta ed intrinseca ad esso; e ciò mi fa, perchè io possa, parlando del criterio, nominare l' evidenza senz' altro. Che i filosofi sieno dalla parte del vero tenendo l' evidenza in questo pregio, è facile a dimostrarlo. Evidenza è da vedere, ed è metafora. Vedere spirituale è intendere, ed il visibile è l' intelligibile, e la relazione loro è l' evidenza. Or se l' evidenza è la relazione tra il conosciuto ed il conoscimento, tra l' intelligibile in atto e l' intelletto, e intelligibile non è che l' essere o la verità, segue che l' evidenza s' accompagni solo con la verità. Ciò posto, io dico, che dove la ragione scorge l' evidenza, ha criterio che basti per giudicare: qui è verità. Ma provato questo punto, non è anche dimostrato che la ragione avendo un criterio suo proprio sia indipendente da ogni altro criterio? e ch' è liberissima nel suo cammino, perchè trova in sè la norma e la legge del suo ragionare? La Filosofia che difende la indipendenza e libertà della ragione, si parte in due scuole principali. L' una, considerando la necessità dei principj razionali e delle idee, ne deduce la divinità della ragione, la quale si svolge del continuo e rivelasi a sè stessa, e non può ricevere nessuna verità dal di fuori, perchè ella stessa è la verità. L'altra confessa la diversità sostanziale che corre tra la

ragione divina ed umana; ma nondimeno, poichè riconosce in questa un lume di eterna verità, ne inferisce ch' essa è illuminata dalla ragione divina, e però nell' ordine dei veri conoscibili naturalmente, è affatto immune da ogni necessità di ricevere la norma da qualche cosa d' esterno, come sarebbe dalla fede, ed è signora de' propri pensieri. Io non appartengo alla prima scuola, perchè la identità del vero eterno ed assoluto con la mia ragione repugna troppo alla mia coscienza, ond' io mi conosco inferiore e soggetto alla verità, bensì sto con la seconda, e ne tengo i dettami con ogni più viva persuasione dell' animo. A me nato nella terra di Pitagora, di Parmenide, del Campanella e del Bruno, le ardite dottrine degli Alemanni spesso han tentata l' anima, e leggendo i libri dello Schelling e dell' Hegel nella scuola deserta di Pompei alla vista del mare, o tra i colonnati di Pesto, mi è sembrato di sentire la voce de' miei antichi risorgente in quei luoghi; e quasi per una forza del sangue mi dilettava in essa. Ma d' altra parte una voce pur de' miei, quella del fraticello d'Aquino, mi mormorava all' orecchio una diversa Filosofia; e il simbolo infame della porta di Pompei presso alle tombe mi faceva pensare, che Dio e l' uomo e la natura, confusi nel concetto, divengono un assurdo ed una ignominia. Ma non più di ciò; e solamente ci basti d' aver provato, che la evidenza del vero rende sovrana la mente nostra; e mal fa chi la vuole soggetta. Io non so con che fronte potesse alcuno imputare la ragione di debolezza e d' imbecillità mentre sediamo qui nel cospetto di questa terricciuola. Di Leonardo può dirsi ciò che di Michelangelo cantava un poeta de' nostri tempi, e del mio paese:

Sommo architetto,
Scultor maggiore,
Pittor perfetto,
Gentil cantore....
Sembra uno stuolo,
E pur è un solo.

Quest'uomo miracoloso fu gran pensatore ed artefice. Da giovinetto proponeva di mettere l'Arno in canale da Firenze a Pisa, e dugento anni dopo il suo pensiero èra posto in atto dal Viviani. Di geometria e di meccanica seppe tanto innanzi, che le sue invenzioni paiono favolose a narrare. Prima di Galileo e del Bacone, meditò e scrisse i canoni della Filosofia naturale, e ne vide i principj ed i metodi sicuri nella esperienza. Filosofo naturale egli stesso, i suoi manoscritti lasciati nella oscurità delle biblioteche e letti ora da'valentuomini, parlano di tali segreti di natura, che si reputavano manifesti soltanto oggidì all'occhio dell'uomo. Egli conobbe le leggi della caduta de' gravi in attinenza col roteamento della terra, e quelle dell'inerzia, e lo scintillare delle stelle per cagione dell'occhio, e l'efficacia del sole sul mare, e la fiamma che si nutrisce dell'aria, e la forza della leva, massime di quella obliqua, e la camera ottica descritta nelle sue parti e negli effetti, e l'architònitro o cannone a vapore, e chimiche combinazioni, e la ricetta del fuoco greco, e ordegni per traslatare salvi ed interi gli edifizj. Meditò la scienza dell'arte, volle questa preceduta da quella, ne scrisse i precetti, e il suo trattato, messo in luce per consolazione nostra, è un gioiello di sapienza, di stile e di lingua. Nelle pitture di lui Michelagnolo studiò il vigore, Raffaello la grazia. Ecco i prodigj della ragione umana; e voi la chiamate una stolta? Voi avete la benda in sugli occhi.

Ma se il criterio intrinseco della ragione è il solo che valga rispetto alla Filosofia, e però anche rispetto alle scienze morali e civili che discendono immediatamente da essa, chi non vede che rispetto alle scienze fisiche e matematiche sarebbe più assurdo che mai parlare d'altra regola che non sia l'evidenza della verità? Che parte ci hanno l'affetto, o l'autorità divina ed umana nella soluzione d'un teorema geometrico, o nella scoperta di qualche legge naturale? Però se negate alla mente un suo proprio criterio, voi sradicate dal mondo

quelle bellissime scienze. La ragione, perduta ogni fiducia di sè, prostrasi, e non dà frutto di vita; e l'uomo dalla vostra scuola esce evirato e senza coscienza di sè medesimo. E poichè dal vigore dell'intelletto germoglia pur finalmente il fiore dell'arte, non c'è da dubitare un momento, che i vostri principj non fossero per partorire il danno di questa, chè non potreste darmi ad intendere che uomini sgagliarditi di pensiero sapessero mai fare niente di bello. I Greci, sommi nel filosofare, furono pure grandissimi nell'operare. E vedete, che quando io dico operare, estendo il mio concetto non solo all'arte, ma ben anco alla vita, e però tanto all'individuo, quanto alla cosa familiare e pubblica. La virtù della costanza, della magnanimità, della beneficenza, della giustizia non sono pregio d'imbecilli o d'inetti; imperocchè la volontà non conosce la strada, ma è la mente che gliel'insegna; e inoltre se l'uomo non hà senso del proprio decoro, non sente nemmeno la efficacia del fortemente volere. Chi dunque vuol bendare gli occhi alla ragione, e le dice: Tu non hai lume; si affatica pur troppo a spiantare dalla terra ogni bene.

Siciliano. Al tuo ragionamento io non posso rispondere per parte mia con molte parole, chè l'ordine già fisso me lo vieta; starò contento ad una sola domanda. Tu hai sostenuto, che la ragione non deve accettare nessun dato, o postulato, o presupposto dal di fuori; ma camminare co' suoi piedi e di suo capo senza guardarsi intorno. Ma poni che un filosofo cristiano, sbagliata la via, o pei principj, o per la forma del ragionamento, si trovi giunto alla conclusione logica di negare l'esistenza di Dio. Credi tu, ch'ei tornerebbe indietro ad esaminare da capo la materia ed il legame de' suoi raziocinj, avendo per fermo, come cristiano, che quella conclusione è falsissima? Ovveramente egli se ne appagherebbe? Sant'Anselmo (che tu hai chiamato in esempio) quando cercava con metodo tutto razionale le verità conoscibili della fede, se avesse sbagliato metodo, e fosse arrivato ad inferenze contrarie alla fede

nell'animo il sentimento della certezza, così l'autorità degli uomini e di Dio non ti approdano, se non hai quel sentimento stesso provenuto dall'esercizio delle tue facoltà razionali. E se hai quella, che cerchi di più?

Le quali teoriche sono d'uso universale, com' ha da essere, trattandosi del criterio della verità, dal quale dipendono l'arte del bello e la pratica del bene. Di fatti, se dalla Filosofia tu scendi alle altre scienze, queste risguardano un oggetto o di speculazione o di pratica. Se il primo, e almeno t'occorre l'affetto generale del vero, che ti muova, e te ne dia efficace apprensione e coll'appagamento te ne certifichi; se il secondo, e t'è necessario più che mai l'amore del bene, senza cui è impossibile che tu non ti smarrisca; perchè, come vuoi fare a conoscere nettamente e largamente il bene degli uomini, se tu non lo cerchi con amore? Vedilo nelle cose più piccole: il bambino impara, se ha voglia, e quel contadino sa l'arte sua, se ci ha passione; e chi conosce meglio addentro, e quasi con divino istinto indovina i più segreti pensieri e dolori degli uomini, sono le madri e le mogli amorose. Così la dottrina morale e civile non può essere posseduta da lui, che non ama. Avrai ingegno acutissimo, dirai cose utili in parte e sottili, ma ne dirai anco delle false e funeste, e il veleno dell'animo ti verrà giù dalla penna. Che all'arte del bello si richieda, oltre l'amore del bello in universale, ogni affetto più santo, è cosa chiara come luce meridiana. Le immagini e gli affetti sono la parte sensibile e più propriamente estetica dell'arte; ma le immagini stesse non possono stare senz'affetto, perchè debbon riescire amabili; se no avviene come di certe donne belle, le cui fattezze non dicono nulla, ma paiono statue dipinte; ond'è ch'esse piacciono, ma non finiscono, e nessun cuore gentile se ne innamora. La prima norma delle lettere e delle arti si è, di scrivere o dipingere o scolpire, o che altro, quando e come vuole il cuore, e però Dante cantava:

Io mi son un, che quando
Amor mi spira, noto, ed a quel modo
Che detta dentro, vo significando.

E indi l'altro poeta Buonagiunta da Lucca scopriva il perchè fino allora ognuno era restato di là dal dolce stile nuovo, ch' egli udiva. Scrivendo a dettatura d'amore non sarai nè oscuro, nè stentato, nè freddo, nè gonfio, nè falso, perchè cuore che ama non va in cerca di parole, ma esse vengono a lui; e anche la mente dell' uomo rozzo, pel calore dell'affetto dà fiori di poesia e d'eloquenza. E così dirai di tutte le arti belle, a cui, fra gli altri vantaggi, il sentimento è criterio di decoro, perchè un architetto religioso non vi farà un tempio a teatro, nè uno scultore e pittore come il Ghiberti e l'Angelico metteranno nel viso della Vergine nulla d'impuro; nè la musica da chiesa sarà in tempi di fede una gazzarra da ballo. Ma se io volessi dire, quanto si potrebbe, la virtù sovrana dell' amore in reggere a bene la vita dell' uomo, della famiglia, del comune e della compagnia civile, non la finirei più. E d'altra parte la cosa è si chiara, quantunque dimenticata dai molti, che l'allungarvi 'l discorso pare tempo perduto. Il fine della volontà può essere altro che il bene? Ma il bene non si cerca, nè si ha senz' amore. Fa' che un uomo ami di cuore il bene, e a questa carità terranno dietro tutte le virtù, e la dignità della vita e la pace interiore. Le facoltà saranno ordinate ad unico scopo, quasi metro di danza, i sensi obbedienti allo spirito, le passioni regolate in affetti, i piaceri usati a conservazione e ristoro, i dolori consolati dalla coscienza, ogni minimo atto un guardare al fine, in ogni oggetto un mezzo di educazione, ogni momento un passo di più a migliorarsi; e indi nei moti, negli usi, nelle parole una misura, un regale decoro, e nella persona un lume d'onestà, ch' è cosa di cielo. Però diceva San Luigi re, che nella parola *galantuomo* c' è una consolazione, che t' empie l' anima. E indi le famiglie vanno di bene in meglio, perchè c' è la pace;

e la moglie e il marito non tirano il carro un avanti ed un indietro, ma di coppia; e però la casa è di tanto conforto, che a salirne le scale par che s' addolcisca ogni malinconia. Basterebbe ciò a mostrare la grandezza dell' affetto; perchè la famiglia, dov' hai il tuo letto e la mensa, è il primo bene dell'uomo quaggiù, è il fondamento della nazione e del genere umano, è la più grand' educazione, ove impari ad essere sottoposto, superiore, ed uguale. Divina bellezza del Cristianesimo, secondo le cui dottrine, il cielo è casa e patria degli uomini, che son fratelli al primogenito Salvatore, e figliuoli con esso d' una madre divina che ha provato il pianto; e padrefamiglia è Dio. La città è anch' essa una famiglia, fatta ragione di certe differenze; e però la politica dell' amore è la meglio avveduta d' ogni altra. Riderebbero i più a sentirmi; voi no. Ogni cosa va prosperando se ha le condizioni dicevoli alla sua natura. La società civile è una congregazione d' uomini, che sono nati

non a viver come bruti,
Ma per seguir virtute e conoscenza.

O che vorreste adunque, che le cose umane camminassero a garbo, governandole senz' amore del bene, ch' è lor fine? Sarebbe lo stesso che mettere gli aranci al rezzo e volere ch' ei provassero. E ci ponessero il capo, anche coloro, i quali con gli scritti o con l'opere fanno prova di migliorare la patria, e di ridurla a grandezza! Con gli odj, co' segretumi immorali, con le ingiurie si divide, non si unisce; si guasta, non s' accomoda; si rendono fiacchi gli animi, non vigorosi; chè la fortezza dell' anima ha la sua rocca nella buona coscienza. Chi opera a fine di bene, tira innanzi, ne vada pur quello che ne vuol andare; chi fa per passione, si volge ad ogni vento. La storia è una gran maestra; ma si legge e non si vuol capire. Coloro che ti ridono sul viso, se dici: Il Cristianesimo s' è aperta la strada con la potenza di Dio; pensino

almeno, ch'esso ha vinto i tiranni, i barbari, e le passioni tutte con la potenza della carità. Vedete; c'è chi vuole rifare i bei tempi degl'Italiani, gridando: I preti sono i nemici nostri, e non guardano che al mestiere; i nobili ed i ricchi sono gentame ignorante e tutto per sè; i devoti, son carne venduta al dispotismo. E che ne viene? I preti, i ricchi, i nobili, i devoti fanno i lor conti, e dicono. Dunque se da costoro si prende il sopravvento, noi siamo perduti: e quindi si rendono avversi anche alla parte di bene, ch'è nelle dottrine dei loro nemici. E che dice l'esperienza d'ogni paese? Con tanti uomini mal disposti, tutto è fuoco di paglia. Quel preparare gli animi a sentire altamente di Dio, della patria e di sè, quell'educare i cittadini perchè sia la città, quell'amare per essere amati è una politica dispregiata; e sì ch'è come il tepore del sole, che nel verno conserva i germi e li dispone, e che lentamente cresce a primavera, e i semi pinzano, e i tralci gettano e dan la gemma, e poi il sole li scalda sempre più, e la messe spighita granisce, e l'uve cangiano e metton sapore. Avete provato per tanti secoli la vostra politica di divisione, e che guadagno n'aveste? Provate l'altra dell'unione, e vedrete. Io a leggere il *Primato* di Vincenzo Gioberti, e l'altro libro del carissimo Balbo, venuto fuori da poco, m'avvedo che quella loro arte d'unire è una potenza invincibile; e già discorrendo coi preti, coi frati, e coi signori, e con gli uomini timorati, ne sento fare di grandi panegirici; e credo, che se avremo vita, vedremo di grandi cose. Ma tenete a mente; se muteremo strada, se vorremo, non camminare, ma saltare, se i forti di virile temperanza diverranno violenti, e i pochi arrabbiati e mestatori facendo lor pro del terreno già preparato, lo metteranno sossopra, e i molti li lasceranno fare, se alle benedizioni terranno dietro le imprecazioni, e quell'arte sì naturale d'amicizia tra fede e ragione, tra principi e popoli, tra clero e laici, tra patrizi e popolani, verrà in sospetto d'artifizio, se non ci compatiremo a vicenda, se coloro

che primi ci fecero del bene, saranno presi a sassate; tenetelo per fermo, tutto sarà perduto, torneremo a mali più gravi; e se alcun bene resterà, sarà quello operato dagli uomini per via di concordia e di fermo proposito, e non di rissa e di sangue. Insomma, e finirò, ben cantava nel *Cadmo* il Bagnoli (poeta non pregiato quanto vale) la città essere formata a somiglianza della lira, e la lira a somiglianza delle sfere; imperocchè l' armonia dell' amore muove il sole e l'altre stelle, forma la città e compone il regno; detta il bello stile dell'arte; ed insegna la sapienza, secondo le parole di Giovanni: Chi non ha carità, non conosce Dio.

Siciliano. Molte di quelle cose che hai ragionate, sono verissime; ma tu hai dimenticato, che dentro di noi avvi un combattimento fra lo spirito ed il senso, fra l'amore di sè e l' amore del prossimo e di Dio, fra l'utile e l'onesto; e indi procede la necessità della fede, che rettifichi 'l sentire, che ci aiuti a discernere i buoni da' rei affetti, e ci avvalori a far sì, che i primi abbiano il disopra pur nella scienza. Indi ancora si scorge la superiorità della fede, imperocchè non sarò già io quegli che ti voglia negare la importanza dell' affetto nella Filosofia; ma i' dico e sostengo che il sentimento ti svia, se non hai lume dalla rivelazione; e ti ricordo che il sentimento nella sua perfezione è carità, e che la carità è opera della fede. Dunque il sentimento vero si acchiude nella fede, ch' è unico criterio di sapienza.

Napoletano: Io dirò sol questo, che ho lume di ragione, e che nessuno mi potrà far capace, che senza lume si possa vedere e camminare.

Toscano. A me poi, quello che ha discorso il nostro amico, va proprio a sangue, purchè si aggiunga che non il sentimento solitario, ma il comune di tutti, corregge la scienza. Qual più buon criterio per conoscere, se i nostri sentimenti ed affetti son da natura, che la loro universalità?

Piemontese. Sì, tutto va bene; ma voi mi parlate di una

scienza bambina, o ch'è sempre in fasce. Lo svolgersi perenne della scienza me lo trovate voi nel sentimento?

Romano. Non rispondi nulla?

Lombardo. Io son uomo di pace; e starò a vedere, come tu compirai quest'opera d'amore, mettendoci d'accordo. O non sarà un trionfo della mia dottrina?

Romano. Anzi in un certo aspetto, sarà il trionfo di tutti voi, perchè la ragione vedrà le attinenze dei criterj, e l'autorità umana e divina, che sono massima parte di quelli, avranno il debito luogo, e l'amore, ch'è unione, sarà soddisfatto. Ma per venire a termine del nostro desiderio, giova notare quel che v'ha di difettivo nel tuo sistema, e tener saldo e caro quel molto che v'ha di buono.

Movesti dal principio, che la ragione (e prendevi questo vocabolo in senso generale di facoltà conoscitiva) ha un impulso, od un conato naturale ad operare, e che quell'impulso è affetto del vero, il qual è bene dell'intelletto. Indi conchiudesti, che l'affetto sia il criterio della verità. Ammetto il principio, nego in parte la conclusione. E di fatto quella inclinazione dell'anima, se la consideri scompagnata da conoscimento, è un cieco istinto di natura, e quindi non ti darebbe mai per sè il modo di discernere il vero dal falso. Se poi tu la consideri accompagnata dal conoscimento, allora questa facoltà di discrezione risiede nel conoscimento stesso, perchè il vero è oggetto della intelligenza, e il discernerlo dal falso è un giudizio della ragione. Ond'io non posso unirmi a dire con te, che il sentimento, come impulso della ragione, sia criterio principale anzi unico di verità. Ma si ne inferisco di buon accordo con te, ch'esso è criterio, benchè secondario, e che è tale, da non poterne fare a meno, chi voglia, più ch'è possibile ad uomo, abbracciare largamente la verità, ed evitare l'errore. E la ragione tu la recasti chiarissima; che cioè, la mente, riflettendo all'affetto ingenito del vero, e indi agli affetti del bello e del buono, più si assicura di que-

sti oggetti e della loro natura; imperocchè la esistenza di quelli involga l'esistenza di questi, con cui ha relazione; e inoltre esaminando la qualità degli affetti naturali, la mente stessa si accorge se da essi, o da stortura di volontà sia portata a pensare in un modo anzichè in un altro. È quel ritornare sopra di sè tanto inculcato dai filosofi, per ispogliarsi dei non buoni affetti che ci recano agli errori, e per vestire gli abiti onesti del dritto amore, onde arriviamo alla verità. Senza questo esame la ragione può fuorviare quando meno tel pensi; ed è un detto antico, che l'uomo crede facilmente ciò ch' ama di credere. Ma bisogna pure che tu convenga, questo esame non potersi fare senza lume di ragione; da cui ogni cosa ci è resa intelligibile, e però anche l'affetto.

Quanto al principio, che senza il sentimento spirituale non potremmo concepire l'essere, che trascende il senso corporeo, e ch'è l'oggetto della mente; e quanto alla conclusione, che perciò il sentimento sia unico criterio, io non posso menar buono il tuo detto, se non distinguo. Altro è il sentimento come stato dell'anima, altro è l'essere conosciuto com'oggetto dell'intelligenza. Basta la semplice avvertenza dei vocaboli per andarne persuasi. Si dice forse il medesimo, a dire: io provo un sentimento; e a dire: io conosco un ente? Dunque l'essere o reale attualmente, o potenzialmente, si manifesta tale per sè alla conoscenza, perchè il conoscere è intendere le cose come sono. Altrimenti tu proveresti un sentimento, o al più, se così vuoi, conosceresti la realtà del sentimento, ma non apprenderesti mai l'essere delle cose in sè. D'altra parte è verissimo che l'essere si manifesta con una azione, o di lui su noi, o di noi verso lui; se no, mancherebbe ogni attinenza fra la mente e l'oggetto; e quell'azione o passione consiste sempre a rispetto nostro in un sentimento. Però il sentimento è condizione necessaria, perchè la mente ravvisi l'essere dell'oggetto; ma il sentimento, come tale, non è di per sè l'oggetto, si è uno stato dell'ani-

ma. Si conclude che il criterio per conoscere sia l'evidenza dell'oggetto presente alla ragione: ma che nel sentimento spirituale risieda la necessaria condizione, perchè l'oggetto stesso si manifesti; e indi si raccoglie non meno, che sebbene il criterio del vero stia nella mente, pure per la necessità della condizione predetta, occorre meditare nei sentimenti ed affetti dell'anima, i quali con somma vivezza si accompagnano all'apprensiva del vero, del bello e del buono. Ed io sono con te, che il sentimento logico e l'affetto che tende a certe verità, e da certe opinioni rifugge, senza che noi talvolta sappiamo dirne il perchè; e il sentimento estetico delle anime pure e semplici, il quale s'invaghisce, o ripugna; e quello morale, che s'allegra o contrista; hanno in sè un efficacissimo criterio per la speculazione o per la pratica; e non tenendoli in pregio, l'uomo si perderebbe spesso, come si perde, nelle sofistiche astrattezze, e nei capricci d'una volontà scompigliata, che disordina il pensiero, e la fantasia, e l'operare umano.

Del compimento poi o termine dell'atto conoscitivo, su per giù è da dire lo stesso. Concedo volentieri, che al conoscimento del vero tenga dietro un senso di contentezza, che sì pura e tranquilla non può mai venirci dall'errore. E come no, se il vero è il bene dell'intelletto, in cui solo esso può riposare, se il vero soltanto è intelligibile, e se l'esperienza c'insegna, che noi abbiamo serena certezza di sole quelle cose, le quali non vanno sottoposte alla opinione; mentre nelle opinioni anco tenute e sostenute con irosa pertinacia, c'è sempre dentro di noi una voce importuna che mormora: Ma sarà vero? Io non istò al tuo detto, quando concludi, che dunque il sentimento logico di riposo e di certezza è *primo* ed *unico* criterio; anzichè dedurne, ch'è criterio, secondario sì, ma nobilissimo, e sicuro. Vedi, prima che si faccia entro di noi quel sentimento soave di quiete nel vero, è pur necessario che il vero sia posseduto dall'intelletto, e tal pos-

sesso è cagione del sentimento. Se no questo sarebbe un cieco fenomeno, e nulla più. Perchè ti riposi, e ne godi? Perchè sai di stare nel vero. O non è così? e non ce lo persuade la ragione e la coscienza? Adunque criterio primo di certezza sarà per fermo la evidenza del vero, la qual è congiungimento del vero coll' intelletto; e criterio secondo il sentimento spontaneo di certezza, che ne deriva, al quale dovremo paragonare la persuasione volontaria: criterio anche questo necessario, perchè, come ce ne dan fede i fatti, la ragione essendo sì corriva a prendere per vera la falsa evidenza, quando è ligiata dalla passione, o da preoccupazioni, occorre interrogare l' anima nostra, se ella provi in sè la placida sicurezza del vero; e se non la sentiamo, ritornare su' nostri passi, e far prova migliore.

Pertanto, mentre è certissimo, che per via del cuore sovente meglio si fa intendere la verità, che per via di sillogismo, non sono per altro da tacere due avvertenze; prima, che il sentimento e l' affetto non vogliono concepirsi come fatti separati dagli atti della ragione, imperocchè nell' unità dell' anima tutto è unito e indiviso, e però anco gli argomenti presi dal cuore, pur hanno forma intrinseca di ragione; seconda, che il bene adoperare il sentimento a difesa della verità dipende dal retto conoscimento di essa, e però dalla scienza; laonde se tu scorgi 'l cuore d' Alessandro Manzoni nel suo romanzo e negl' inni, anzi nei versi tutti di lui, ne scorgi ancora l' intelletto speculativo nella morale cattolica; e cuore ed intelletto sono in quel valentuomo due corde unisone di mirabile armonia.

Or considera bene, se l' affetto naturale dell' anima ha bisogno della ragione per essere conosciuto, e se la ragione può inciampare, e cader nell' errore, o che non vi sarà il caso, che essa tenga per sentimento naturale ciò che non è? Risponderai: No, se ella va cauta, e non si lascia trarre ne' ceppi delle passioni. E sta bene: ed io aggiungo che i sentimenti

naturali hanno voce si chiara, che a volerci turare gli orecchi per non udirla; non basterebbe la cera dei compagni d' Ulisse; sicchè viene dà essi tal soccorso alla ragione, quale ad uomo smarrito in un bosco il grido di chi lo chiami. Ma pure c' è verso di far si, che la ragione non resti mai lusingata dalla voce del serpente, e non la prenda in vece dei buoni affetti naturali dell' anima nostra? E non è anche difficile assai lo stare guardinghi, e fare spassionato quell' esame? Io so già la tua risposta, anzi quella d' ogni uomo assennato e per bene. Dunque, perchè dispregiare gli altri soccorsi, che son pôrti alla ragione dalla fede, dal senso comune, e dalla tradizione scientifica? E le son pôrti, non mica per dare all' autorità la sedía del discorso, trattandosi di scienza naturale, ma per fissare quei punti dello scibile, i quali non possono ragionevolmente mettersi in dubbio, e per venire avvisati se l' errore sia penetrato o nei nostri principj o nelle conclusioni. Anche il geometra, diceva il Reid, in scienza si certa, se scopre una nuova verità, non si assicura di aver colto nel segno, finchè non abbia conferito la sua dimostrazione con uomini dotti. Tu dirai; ma dati pure tanti soccorsi, o la ragione non può sempre errare? Rispondo: Se parli d' uomo si pieno di sè che non li curi, e allora egli può errare, appunto perchè senza soccorsi; se d' uomo che gli osservi, o com' è possibile ciò, mentre è assistito dal suo lume di ragione, dagli affetti di natura, dalla voce di Dio, dei popoli e dei dotti? E ancora: se parli delle conclusioni lontane, l' errore è sempre possibile, quantunque il caso sia più raro d' assai: se delle verità già stabilite per tanti modi, allora no.

Dividere il criterio del sentimento dagli altri criterj sarebbe di molto nocumento alla scienza, e con essa all' arte ed alla pratica del bene. Di fatto, mentre il sentimento illuminato dalla ragione e considerato in attinenza con essa, è pieno di bellezza, di stabilità e di forza; preso da sè è cieco,

instabile e molle. Fa' che nella scienza prendesse signoria questo principio: Stiamo solo ai sentimenti ed agli affetti dell' anima, e non curiamoci del discorso della ragione e de' suoi principj: che ne verrebbe? Che i mali affetti si confonderebbero coi buoni, che mutando i sentimenti secondo i luoghi ed i tempi, muterebbe la scienza, ch' essa avrebbe molto maggiore versatilità di quella che riceve ora dalle mani degli uomini per opera appunto delle passioni; e anzi a trarre dal principio la sua rigorosa illazione, non vi sarebbe più scienza, ma basterebbe sentire, per dire: io so. Vedi, è presso a poco quella scienza sentimentale del Rousseau, la quale procede per impeto, e cade nell'assurdo. Guasta in tal modo la dottrina, che vorresti sperare dei costumi di coloro che se ne lasciassero informare? L' azione dell' uomo ha d' uopo di regole eterne; e tu per ossequio dell' amore, serviresti alla passione; e messo questo diavolo in casa, va in malora la famiglia ed il comune. Così accade nel reggimento della città, che mentre ad alcuni par buono ed utile soltanto un accorgimento volpino senza principj estesi di scienza civile, ad altri ogni scienza civile dà nel naso, perchè credono essi che la cosa pubblica sia tutta faccenda di sentimento. Poveri ciechi! se pur non sono malvagi. Gli uni, vinti dalla ragione de' tempi, si levano un bel mattino, e trovano la lor tela tutta in pezzi, come se la fosse di ragnatelo; gli altri, dopo aver empiuta la repubblica di clamori, di sentimentalismo e di metafore, e dopo aver arruffata ogni cosa per amor dell' amore, dànno come lepri nella rete dell' astuto, la quale avrebbero veduta i ciechi, ed essi non hanno saputo vedere. E nell' arte non ho a dire cose molto diverse. Chi non sa che l' arte del bello ha bisogno di retto pensiero? Ond' avviene, che in certi secoli l' arte si corrompe e cade in grandissimi sconci? Studiate la storia e vedrete, che le menti allora sono informate da false opinioni. Metti dunque l' arte in balìa de' sentimenti, senza la bussola della retta ragione, e ne vedrai riuscire quegli effetti che si sono avve-

rati nella nostra letteratura; la quale non ha sempre tenuto, da Dante in poi, la strada regia dell' arte cristiana, ma è saltata qua e là, lasciandosi tirare dall' ammirazione dell' antico, o da quella del nuovo e della moda. E questo è avvenuto appunto perchè è mancata la stabilità della scienza cristiana.

Quando il giovane ebbe dette queste parole, il sole già era tramontato; e la fanciulla, tornata nell' orto, cantava:

Vanne più alto, che non è la luna,
Alle mie mani devi ritornare,
Se vuoi che l' accompagni la fortuna;
Un' ora senza te non posso stare.
Vanne, sospiro mio, vanne in Algeri,
A trovar l' amor mio fra' marinari;
Quando l' ho visto muoio volentieri.

Ecco la poesia del cuore, tutta semplice e pura, esclamò il Lombardo. Si, soggiunse il Romano; ma ricordati che la femminella cristiana ne sa più di Platone. E poi fa' conto che non voglio alzarmi da questo luogo in discordia con te. Come potrebbe intervenire? Io non saprei da un capo all' altro del tuo discorso che riprendere, tanto io ne vo persuaso; solo ho cercato di ridurre le tue proposizioni nei loro confini; e dove hai detto: criterio *unico*, ho sostituito criterio *accompagnato;* e dov' hai detto: criterio *utilissimo*, anzi *necessario;* ed io ho ripetute di tutto cuore le tue parole. O che vorresti guerra con me per si poco? No, non mai, rispose il Lombardo; e tutti, ridendo piacevolmente, si levarono da sedere, e ritornarono di su la ripa d'Arno all' albergo. Per via, tenner proposito del domani. Il Fiorentino indicava loro la vicina rôcca di Samminiato verso ponente, e da mezzogiorno i colli che dividono la Valdelsa dal Valdarno e pei quali si scende a Castelfiorentino e indi a Certaldo, e chiedeva se fosse loro piaciuto di prendere il giro dall' una o dall' altra parte. Essi se ne rimisero a lui; il quale preferì di tenere la strada di Valdelsa; allegandone la ragione, che, avendo amici in Samminiato, sarebbe stato ivi più opportuno il fermarsi qualche giorno. Ripassarono di

piazza; e il Romano volgendosi verso il palazzo, che udì le parole di Farinata, disse: Ecco là, o amico, il migliore argomento per te: se l'acqua d'Arno corre di quà dopo aver lambiti i pignoni della Carraia, deve recarsene la cagione all'affetto santo di patria, il quale vinse l'amore di parte, e i sofismi dell'odio.

Cenarono all'ora de' contadini; chè vollero andare a letto per levarsi la mattina avanti giorno, e giungere a Castelfiorentino ad ora di colazione.

GIORNATA TERZA.

CASTELFIORENTINO E CERTALDO, O POPOLO E DOTTORI.

I.

Uscirono della locanda i nostri giovani, quando appunto in quella stagione d'autunno i cacciatori, messo a ordine il fucile, se lo recano in ispalla, per giungere sullo svegliarsi degli animali alle poste ed agli aspetti, o van curvi al paretaio ed alla uccelleria con la capra delle gabbie addosso, e tendono l'orecchio qua e là per sentire se è mattinata di passo; mentre spira un venticello fresco che penetra nell'ossa, le valli son chiuse di nebbia, l'erbe e le foglie delle siepi biancheggiano di guazza, le chiesette di campagna suonano a messa, i fumaioli de' contadini ti mostrano che la massaia è sveglia alle faccende di casa, e i cani abbaiano a chi passa, e si rispondono. Avevano condotto seco uno pratico della strada, perchè li guidasse fino a giorno: e quando furono giunti a Monterappoli, e ch'era l'aurora, lo licenziarono dicendo: col domandare si va fin a Roma. Quanto è divino il tempo dell'aurora! Guardano ammirati dall'alto di quei poggi il colore rosato del cielo a oriente, in cui rile-

vano le brune cime de' monti, e il digradare del roseo in oro trasparente e in cilestro e poi 'n azzurro sereno, e giù a ponente in turchino carico, e mestò. Alcune stelle brillavano fioche nel firmamento, e sugli Appennini selvosi impallidivano i fuochi delle carbonaie. Per l'aria guizza il canto giulivo di uccelletti a schiere, per le valli si ripercotono i cento echi svegliati dallo scoppio degli archibugi; i villani escono al campo, o vanno al mercato vicino, le cose tutte s' incolorano di purpureo lume, e si vestono di mite bellezza; oh! quella è un' ora, che povera l' anima che non se ne sente commossa! I nostri buoni giovani non si saziavano di mirare e d' ascoltare, si soffermavano, riprendevano il viaggio, si guardavano meravigliosi; tanto più, che tranne il Fiorentino, gli altri erano nuovi di quei luoghi; e la Valdelsa così verde ed aperta, così seminata di case, con tanti castelli sulla china o in vetta de' suoi colli, diletta pur sempre chi c' è nato; o figuratevi chi la vede improvviso da un' altura la prima volta! I non Toscani si rammentarono di Meleto lodato dal Sismondi a cagione delle utili e vaghe culture, e delle virtù dell' illustre Ridolfi, che signore e ricco, faceva per anni 'l campagnuolo, ed istituiva un seminario d' agricoltori a migliorare l' industria nostra, e ad esempio di vita operosa. Chiesero del luogo al Toscano, che lo mostrò loro sui colli opposti. Arrivarono a Castelfiorentino, ch' è una terra ridente quant' altra mai; e, la prima cosa, dopo un po' di riposo e di cibo, cercarono dell' antica chiesa, ove, assistenti due legati del papa, nel dicembre del 1197 furono eletti dai deputati della lega Guelfa *Rectores Societatis securitatis Tusciæ*, come dice un documento riportato dal Targioni ne' suoi *Viaggi Toscani*. Se non che il Napoletano, avendo letto nel Muratori, e nella *Storia Lucchese* del Tommasi, che quella Lega venne fermata nel borgo di San Genesio sotto Samminiato, ne mosse difficoltà; ma il Piemontese avvertiva, non esservi contraddizione, imperocchè in quel borgo si tenne l' adunanza

per conferire de' patti nel novembre del 1197, mentre nel dicembre fu sottoscritto il trattato e vennero eletti i rettori della Lega in questa chiesa. S' inginocchiarono, e pregarono Dio per sè, e pel bene d' Italia. Recaronsi in altra chiesa a visitare la cella di Santa Verdiana Attavanti, ora sotteranea per le colmate dell' Elsa. Il sagrestano raccontò loro una di quelle care leggende del medio evo, così ricche di poesia, di grazia e d' alti insegnamenti, e pensarono quante paci, e quante consolazioni dovevano derivare da quell' angiolo penitente, in secoli di ferro, ai popoli che accorrevano alla sua celletta per udire da essa una parola di Dio. Perchè si chiama Castelfiorentino? domandò il Lombardo al Toscano. Crede il Lami, rispondeva questi, che alla terra venisse tal nome dall' esser unica nella Valdelsa sotto la signoria del vescovo di Firenze. Federigo primo poi la dette, fuori d' ogni ragione, ai conti Alberti, signori molto potenti in questa valle; ma la riebbe il vescòvo; sinchè nel quattrocento Firenze la trasse nel suo dominio. Videro una cappellina ove sono affreschi d'ottima scuola, benchè guasti dall' umidità; e sì che di fuori quel tempietto non ha vista di nulla, e nessuno penserebbe che vi si chiudessero quelle bellezze; ma in Italia l' arte è come la luce, che splende per tutto. Poi si fecero recare in calesse a Montoliveto, palazzo merlato antico posto in alto a guardia d'una valle solinga presso Castelfiorentino. Ivi, mirata una gran pianta d'olivo, e sottesso un ciglio rotondo, che gli rincalzava le barbe, vi si posero a sedere, e secondo l'ordine divisato, il Toscano prese a parlare.

Toscano. A sentirmi discorrere in favore del senso comune, i più, credo, mi direbbero: Tu va' dietro ai tempi, perchè oggi si vuol comune ogni cosa: ma io risponderei, che non sono del loro parere, perchè si predica bene e si razzola male, nè so, io che son poco infarinato d'erudizione, se ad altri tempi mai, come a questi, l' individuo umano abbia voluto essere tutto lui nel pensare, nel sentire e nel fare. E siccome non

se ne coglie buon frutto, i' mi do a credere d'essermi messo dalla parte della ragione, quando penso e dico che un po' di senso comune sarebbe una manna del cielo, chi l'adoperasse nella speculazione e nella pratica. Ma che intendi tu per senso comune? Eccomi qua, ch' io mi spiccio in poche parole. Se discorressi con la buona memoria del Berkley, del Kant e del Fichte, durerei fatica a capirli, parlando ve' delle cose più ovvie, come a dire degli effetti e delle cause, della contraddizione fra l'essere ed il nulla, dei corpi, dell'anima, della esistenza di Dio, della vita e della morte; ma se ne discorro con un contadino, egli capisce me, com' io capisco lui, ch'è una bellezza. Per senso comune adunque io vo' significare quei principj di ragione, e quelle conoscenze intorno a Dio, all'uomo ed al mondo, le quali sono comuni a tutti gli uomini. V'ha chi nega, che ci sieno queste conoscenze comuni. Che ci ho da dire? Ne faccia la prova ora, s'egli è vissuto finquì nei boschi, e vedrà. Or bene, che ufficio deve fare il criterio? Di servirci a distinguere la verità dall'errore. Benone. E come adempirà quest'ufficio? Se io domando al più zotico uomo del mondo: come fai tu a distinguere il vino dall'aceto? Oh! bella, dal sapore, mi risponde colui, e dice bene. Però, se mi domandate a me: e tu come farai a distinguere il vero dal falso? E io rispondo: anche la verità, fratelli miei, ha il suo sapore, cioè una sua qualità, che non può essere dell'errore, come l'aceto non può aver sapore di vino. E che qualità è mai questa? Voi mi domandate l'impossibile, che io ve la definisca; tanto sarebbe volervi definire il sapore del vino; ma come io vi direi di questo: assaggiate e lo saprete, così vi dico della verità: guardatela, e la imparerete a conoscere. Nondimeno per darla ad intendere in qualche guisa, può dirsi, che quella qualità del vero è una *certa* sua spirituale chiarezza, e un *certo* suo spirituale nutrimento, che illumina e ristora e diletta l'anima fuor di modo; e l'apprensiva che ne ha la mente è come un *certo* senso tutto puro e visivo e soa-

ve, ch'è molto più cosa dell'anima, che non i sentimenti del corpo. Se poi (tirando avanti col primo esempio) qualcuno mi domandasse; o chi t'assicura che il vino accarezzi il palato, e l'aceto lo morda; o non potrebb'essere che ti paresse? Ed io avrei pronta la risposta: se mi paresse e non fosse, avrei il senso del gusto malato, o fatto diverso da quello degli altri uomini; che sarebbe una eccezione; ma io vedo che il vino piace alla generalità, e però son sicuro del fatto mio. Così è presso a poco della verità; io vedo che tutti gli uomini hanno per cose certissime i principj della ragione, l'esistenza di Dio, de' corpi e dell'anima, la perfezione della causa prima, l'imperfezione nostra, la vita eterna, la bellezza dell'universo, la legge morale, il dovere d'obbedienza alle leggi e dell'amore di patria, e simili, che si fanno conoscere come certissime anco a me; ed io mi ci riposo su, nè mi pare che vi sia più luogo a cavilli, chi non voglia passare per pazzo, o per un cattivo arnese. Dissi di sopra: così è presso a poco della verità; perchè la similitudine messa innanzi per vaghezza e per intendersi meglio non si deve prendere tanto a rigore, che la verità si confonda col vino, e l'apprensiva, che ne abbiamo, col sapore dell'aleatico. C'è questa differenza (e non è un ninnolo) che mentre il sapore, come sensazione, è tutto mio, quantunque si accompagni alla percezione d'una qualità del vino, la chiarezza della verità è tutta della verità, ed io ne sono illuminato. Ma resta per altro questa somiglianza, che come chi ha la bocca guasta non sente il sapore del vino, e chi ha l'occhio sbieco non vede le cose al loro sito, così chi ha malato il giudizio prende lucciole per lanterne, ossia il falso bagliore dell'errore per la luce della verità, e non gusta il cibo vitale dell'intelletto. E però è necessario un criterio, e questo è l'universalità del vero: cioè quella naturale apprensiva e quel senso spirituale che hanno tutti gli uomini delle verità più importanti, e che deriva dalla unità e dalla comune presenza di esse innanzi alle menti.

Da ciò che ho detto fin qui, voi potete arguire, che io non sono di coloro, i quali per mettere in signoria il senso comune, o la comune cognizione della verità, dànno il bando al senso od alla conoscenza dell'individuo umano. La mi pare, a dirla senza tanti rispetti, una teorica sibillina. O come fareste a leggerci dentro? Una ragione comune, un conoscer comune che non è di nessuno; è come dire, tutti siam uomini e nessuno è uomo. È tanto grossa, che per me credo, di certo, che costoro, trasportati dall'amore dell'universalità in odio del falso individualismo, come lo chiamano, abbiano detto più assai che non pensano. Io dunque séguito coloro, i quali tengono, che ogni uomo abbia un *senso*, o natio conoscimento delle verità principali; che dall'averlo ogni uomo nasca il *consenso*, o senso comune; e che questo consenso sia criterio a *riconoscere* il valore del *conoscimento* individuale, quando alcuno per avventura ne dubitasse, o venisse ad alterarlo per vizio di riflessione. Se io non ho detto chiaro il mio pensiero, non ci ho colpa, che non mi riesce meglio.

Questo consenso è criterio per la ragione della sua universalità. La verità è immutabile ed una in modo assoluto, perch'è ciò ch'è; e l'essenza dell'uomo, mentr'è uomo, è immutabile e somigliante in tutti; però la verità che mostrasi a quante mai menti sono o saranno, è e sarà sempre la stessa, e quanti mai uomini sono o saranno, perchè intelligenti, la conosceranno sempre al medesimo modo. Qual miglior espediente adunque, che ricorrere a questo benedetto senso comune per isceverare la verità dall'errore; mentre l'errore non avendo oggetto esistente conoscibile, e non venendo dalla natura del conoscimento, ma da stortura di giudizio, non può essere mai nè uno, nè universale? Cose antiche com'Adamo, direte, e non torna il conto a ricantarle. Ed io rispondo: colpa di chi sempre le contraddice. Intanto a me fa, che questa la sia una buona ragione, e se è antica tanto meglio; è segno ch'è buona. Se tu dicessi ad un filosofo spadaccino e batta-

gliero: Oh! tu non hai un grano di senso comune; guai a te; ch'e' ti farebbe la pelle come un vaglio; ma poi quando i filosofi si mettono a far libri, ne dicono tante a mostrare il nessun valore del senso comune, che si crederebbe dovesse parere ad essi una gran lode, quand'uno facesse loro quel complimento. Certuni affermano, che il senso comune è un cieco istinto, un che fenomenico, un giuoco fantastico della natura umana, e al più al più una poesia simbolica della verità, ch'è de'sapienti. Sì? Ma dite, questi uomini son uomini come voi, o non sono? Se non sono, o voi da chi siete venuti? Se sono, e allora chiaritemi un po': conoscono essi la verità, o non la conoscono? Se sì, e vi condannate da voi; se no, e allora concludete che la specie umana non è ragionevole, e voi farete bene a non confondervi più il cervello, ed a smettere il mestiere di filosofi. Alcun altro, senza negare certe verità di senso comune, le quali non gli dànno noia, mette in voce d'inganni altre massime comuni, che gli sono come un bruscolo negli occhi; e va dicendo, ad esempio, che se tutti tengono per immortale l'anima, ciò deriva dal non sapere farsi concetto della morte. No? Ma se noi non siamo che materia, o che non vediamo che la materia si disfà? Ci vuol molto a formarci questa idea negativa? E se noi non sappiamo concepire la morte dell'uomo, o perchè tutti concepiscono quella de'bruti, e nessuno, se non i poeti per ischerzo o per altro fine, ne mette le anime in un lor paradiso od inferno? Chi poi scredita il senso comune con la solita storiella delle illusioni de' sensi, e delle preoccupazioni volgari. Ma queste, come la fede nelle streghe, non sono universali, nè rispetto al genere umano, nè ad un popolo solo secondo il tempo, i luoghi, la qualità delle persone, e il grado della cultura; quelle, come il moto del sole, son propriamente falsi giudizj occasionati da' sensi, e non sono universali, perchè non repugna il giudicare diversamente, e la scienza li vince; mentre, o dotto, o indotto che tu sia, le verità di senso comune le neghi con la bocca, con

l'intimo del cuore non mai. Altri, scavando un argomento più riposto, dice: che abbiamo noi da partire col senso comune? La scienza ha un suo principio tutto proprio, sublime, inaccessibile alle menti volgari, intorno a cui si travagliano i sapienti con infinita fatica per darcelo alfine lucido e netto da ogni scoria. Povera scienza prima, se tu aspetti il tuo primo principio dai filosofi! Quanti principj sono stati coniati dal Cartesio a questa parte! Ma il principio primo non è quello da cui dipende tutto il conoscere, perchè è quello che ce ne dà la ragione? Sì, voi mi rispondete. O che volete dunque che tutti coloro i quali hanno delle conoscenze non abbiano questo principio? Sì, l'hanno, ma nol sanno riconoscere con la riflessione; voi dite. Ed io rispondo: sia pure; ma poichè tutti lo esprimono nei loro discorsi, il filosofo ve lo ritrova, e lo ravvisa per primo, appunto perch'è universale, o di senso comune. E non la farei più finita, se volessi rompere una lancia con tutti questi nemici del senso comune, i quali non cessano mai di farsi l'eco, figurando di non sentire chi ha loro tante volte risposto per le rime.

Alla fine la sostanza è questa: che tutti, grandi e piccini, uomini e donne, chi porta gli stivali lustri o gli scarponi di vacchetta, con le dita macchiate d'inchiostro, o callose, pensano in ogni tempo nel medesimo tenore intorno a moltissime cose; e dee venir poi qualcuno a dire: questa non è la verità? Ebbene, io dirò dalla mia parte, non è vero nulla che gli ulivi faccian le ulive. Come no? No, perchè se l'uomo non ha naturale conoscimento delle verità necessarie, il qual è suo frutto, nemmeno l'ulivo porta il suo, e le cose son pari. Ma gli ulivi si vedono, e non si può negare. Li vede l'occhio, o la mente a cui serve l'occhio? La mente. La tua sola o quella di tutti? Di tutti. O va in pace, e lascia in pace anco me, chè dunque tutti vedono e conoscono quel ch'è visibile a tutti.

Dall'adoperare per criterio il senso comune deriva un

bene universale. La Filosofia prendendo i suoi principj dal senso comune, come fanno i matematici coi loro assiomi, si salva dai delirj della fantasia, che dà corpo alle astrattezze, e dalla cocciuta soverchierià de' sistemi, che fanno sempre alle braccia, tentando di cacciarsi sotto, e danno a credere che la Filosofia non sia una, ma mille. O bella, o cara quella Filosofia, ch' è senza pretensione! Allora si ch' ella è scienza prima davvero, perchè mettendo allo scoperto le verità universali, che stanno di casa nella mente di tutti, e applicandole alle verità più importanti, a sapere con argomenti lucidi e piani, chiunque professi altre scienze, ritrova in quella sè stesso, e riconosce i principj primi ed i modi pei quali è dato di procedere nei varj ordini di cognizioni. Galileo vide la scienza della natura in si misero stato da far compassione alle pietre, perchè, non Aristotile (che aveva conosciuti i metodi induttivi e raccomandati con gravi parole, ed aveva scoperte secondo i tempi molte verità naturali), ma i figliastri di lui, andavano avanti a forza di sillogismi, e prese dagli antichi alcune ipotesi e favole, ne deducevano tutta la loro dottrina. Or che fece quel grand' uomo, a cui voglio tanto bene? Ripensate a' suoi libri, e sarete persuasi ch' egli cominciò dal farsi filosofo, considerando i metodi naturali delle scienze fisiche, descrivendone mirabilmente le ragioni, e ributtando l' autorità irragionevole; e tutto ciò con principj si comuni, con discorso si piano, con un fare si alla buona, che proprio par che ti dica: Se non mi capisci, la colpa è tutta del tuo cervello. Anzi perfino l' esperienze, con le quali egli avvalora le sue dottrine, son prese spessissimo da cose comuni; come il parasole, all' ombra del quale camminano i delicati, gli fa per dimostrare che l'aria non è capace di riscaldarsi. Il Newton pure scrisse appositamente un libro dei principj filosofici, che reggono la scienza della natura, e che li capiscono tutti; ed egli scoprì 'l sistema dell' universo. Or via, guardate un po' che ha fatto quella boriosa Filosofia, la quale va per le cime, e

insegna nientemeno, che il pensiero crea la natura, e forma la scienza fisica *a priori?* A che le sono serviti i suoi principj trascendenti? Ipotesi sopra ipotesi; e buio via buio, fa buio. La oscurità viene dalla profondità delle dottrine? Gaglioffo che sei! Eh già, Galileo e il Newton, così evidenti, sono libercoli da ragazzi; e San Tommaso fece bene a dirci da sè, ch'ei scriveva la sua somma teologica pei giovani studenti; e Cicerone, come tutti sanno oggidì, fu un filosofo da fischiate, perchè non creava sistemi, ma cercava di pacificarli col ridurne le quistioni massime al senso comune: e Socrate poi fu un vero balordo, perchè lasciò le nuvole e scese in piazza. Oh! io per me poi sostengo, ridete quanto vi pare, che finchè non scriveremo in modo che tutti ci capiscano, pesteremo l' acqua nel mortaio. Tutti? Badate di non istiracchiare il senso delle parole; non che il bifolco intenda l' algebra, e il boscaiuolo un libro di metafisica; ma che con un po' d' ingegno, e con una cultura proporzionata alle materie diverse, un pover uomo possa intendere, senza disfarsi a fibra a fibra il cervello. E perchè sia possibile ottenere quest' effetto, è necessario, prima di tutto, ricondurre spesso i ragionamenti a' principj comuni, come fanno i matematici: poi ordinare le materie secondo il comune procedimento del pensiero, che va per la piana d' idea in idea, e non fare gli sprezzanti, o i Pindari della Filosofia, lasciando, quasi cose volgari, le idee che servono di trapasso, e saltando di palo in frasca; e finalmente scrivere la lingua comune, con istile piacevole, manieroso e semplice, come fanno i galantuomini quando parlan fra loro, anzichè sfoggiare alla peggio in gale ed in fronzoli di parole e di modi insoliti, ch' è la cosa più sgraziata del mondo. A spacciarmi, io vorrei che il dotto non dimenticasse mai d' essere del popolo, e sapesse che lo stare sul palco delle mele è una goffaggine somigliante a quella di certi signori, che dimenticano il comun padre Adamo.

E ponete mente, così viene sciolta la questione della lingua.

La lingua è del popolo, o degli scrittori? O voi che fate questa domanda, l'avete mai considerata sul serio? Rispondete a me. Il pensiero, i bisogni della vita, le cose che li soddisfanno, i sentimenti dell'anima umana, e i suoi oggetti, ditemi, son cose degli scrittori, o di tutti? Che serve rispondere! Come volete dunque che la lingua ch'esprime quelle cose, sia di pochi, anzichè del popolo? Brutto segno è fare una questione di quella sorte! È segno, che la scienza e le lettere non derivano dalla vita della nazione, ma son lavoro di sgobbo, e parto laborioso di menti solitarie. Io poi, che odio più che morte lo starmene da me col cuore e con l'anima, e voglio che l'uno mi batta, e l'altra mi pensi, coi dolori, con le speranze, col pensiero della mia nazione, non potrei, quand'anche taluno mi persuadesse di fare il contrario, tenermi dà parlare, scrivere, e pensare alla maniera del popolo mio, nel quale sono nato e cresciuto.

E siccome il pensiero si trasmette dalla scienza nell'arte ed informa i sentimenti e le immagini, interviene che quando la scienza si gonfia e si pavoneggia, anche l'arte si mette sulle sue, e vuol fare la singolare, e guarda gli uomini d'alto, e il popolare ed il semplice le par che sappiano di cenci e di pan di vecce. Poveri ciechi! Ma le opere vostre devono esser per la gente di questo mondo, o per quella d'un altro? O Dio non v'ha dato l'ingegno per migliorare la vostra nazione con la virtù di quel bello, che si fa strada nel cuore di tutti? E che è questo bello? Un che, eletto sì, ma tanto semplice, che a ciascuno paia che non ci voglia sforzo a trovarlo. È l'uovo del Brunellesco, che ne batte la punta e lo fa stare; e tutti dicono: ci voleva poco; ma nessuno ci aveva pensato. E qual più semplice edifizio di quella sua cupola, e del tempio d'Arnolfo? Poche linee rette, o curve; ma un tal accordo fra loro ch'è una maraviglia; proprio come sono le cose più belle della natura. O paragonatele con quelle linee ondeggianti e arruffate dei bastardi figliuoli del Buonarroti! Qui manca il senso

comune. Vedete le forme soavi, pacate, regolari delle creature, che tutti chiamano belle, e i colori tanto cortesi della natura, ove l'occhio riposa e l'animo si ricrea? Quelle e questi son imitati dai grandi; i grandezzosi studiano nel bizzarro, nello strano delle forme, e nell'abbacinamento degli occhi! La musica? oh! la musica piana, di facile concetto, la qual usciva sì spontanea dal cuore del Paisiello, del Cimarosa, del Rossini, del Bellini, del Donizzetti, e qualche volta del Verdi, le arie de' quali si sentivano cantare dai monelli per le strade, non sono che cose volgari: ci vuol dottrina di contrappunto; ed è dottrina non farsi capire a nessuno, e sbalordire col fracasso dell'orchestra e con gli urli dei cantanti! Sarà dottrina, non me n'intendo; ma certo mi fa rammentare la musica guerresca dei barbari, che con gli urli stonavano il capo a' nemici. La poesia? Addio belle terzine di Dante, cantate da' pentolai, addio belle ottave del Tasso, cantate anch'oggi da nostri contadini di su' pioppi e gli ulivi al tempo della potatura, e che par che l'aria se ne innamori; ci vuol altro oggigiorno; quelle metafore sì naturali non son più per noi, quello stile sì piano mostra fiacchezza: l'amore del popolo per la bellezza morale e per la religione è un errore volgare; cantiamo l'arcano, l'indefinito, il caosse di tutte le idee, di tutte le cose, di tutta l'arte; di tutti gli stili, di tutte le lingue, e saremo creatori dell'arte nuova. Poveri Gozzi, Parini, Manzoni, Niccolini e Giusti, che voleste scrivere alla solita e con le maniere di tutti, voi non avete conosciuto i tempi nuovi, e però sarete presto dimenticati per sempre. Ahimè, o senso comune, che imparì al popolo quella sua lingua sì dolce, sì forte e sì ricca, que' suoi modi sì scolpiti, que' suoi rispetti e canzonette di metafore tante, e sì chiare e sì adattate, e di affetti sì gentili ed efficaci, tu sei fallito, e non hai più scampo; perchè i barbassori della Filosofia e dell'arte novella vogliono rifare il mondo e un altro senso comune. Ma voi, amici miei, che

ridete e sospirate di queste miserie, sarete certi, spero, che se non torniamo al senso comune, noi tutti invece saremo falliti e perduti da non esserci poi più rimedio che valga. La scultura, vedete, è tornata in fiore, dacchè il Bartolini e gli altri han cominciato a scolpire dal vivo, ed imitare la bella natura; e pensate, che natura e senso comune son come sorella e fratello.

E dell' applicazione di questi principj alla bontà della vita privata e pubblica sarebbe da scrivere grossi volumi. Il male dei costumi deriva dallo spregio di quelle verità che splendono nella mente di tutti. E il seguirle, e l'obbedire alla nostra natura comune, ed a quelle nazionali attitudini, che pur vengono anch' esse dalla natura, costituisce la semplicità della vita o dei costumi, e la dignità e l' onestà, che fanno grandi e felici i popoli. La vita poi del pubblico reggimento scaturisce dalle vene e dall' anima di tutta la nazione; e lo scadere e rovinare degli ordini civili, deriva dal non aver questi il fondamento loro nel comune sentire. E non parlo solo dei governi stretti, ma sì dei larghi e popolari; imperocchè spesso la pubblica opinione si chiama la regina del mondo più per beffa che davvero; e improvvisare leggi da mattina a sera, non preparare la nazione gradatamente agli ordini nuovi, copiar questi in poche ore da stranieri statuti, non avere nessun rispetto alle tradizioni, agli usi, alla natura del popolo, fare novità in nome di lui, che se ne duole, prendere a principio di vita civile un combattimento fra governo e governati, e ad ogni guaio disfare il fatto, per poi rifarsi dappiede, anzichè rassettare, è un vizio funesto che proviene dal voler sempre governarsi di suo capo, dal segregarsi, dal non considerare gli abiti, gli affetti e le opinioni comuni.

Spero di aver dimostrato che il senso comune è criterio; mi rimane da provare ch' esso è criterio unico; ma io me ne trarrò fuori più breve che posso.

La ragione solitaria dell'uomo ha un criterio che basti? Ne dubito forte quando vedo per esperienza, che se uno si mette

in capo di pensare e di fare tutto da sè, dà in vere pazzie. Sarà la fede. Ma io considero, che la fede suppone la ragione, e che le verità comuni di questa porgono *naturale* fondamento a quella per divenire fede universale; appunto perchè la religione con la sua parte razionale conferma le verità di senso comune. Che più semplice e comune del Decalogo e del Vangelo? Sarà la tradizione scientifica: Quale? De' filosofi buoni? Son quelli che hanno séguito il senso comune. De' filosofi diversi da ogni costume e pieni d' ogni magagna? Oh! avete frà mano una difficile impresa a trarne qualche costrutto. Sarà il sentimento. Il sentimento solitario e dell' individuo? Se torce dal retto la ragione, il sentimento o prima o poi le va dietro; i sentimenti naturali che non mutano, son quelli comuni.

Fo la mia chiusa con una sola considerazione. Nel medio evo l'Italia divisa, straziata dalle parti, *Nave senza nocchiero in gran tempesta*, ebbe pure una civiltà, che poi s'è allargata nel mondo. I suoi mali venivano il più dal guardare ad un capo straniero, che non si sentiva punto la voglia di farsi italiano; i suoi beni dalla operosità del popolo, dalla religione del popolo, dai commerci del popolo, dalle arti, dall' imprese, dalle glorie del popolo, dai Comuni insomma; e le sante leghe di quelli giurate nelle chiese, e il carroccio domatore di questi baronali palagi, diedero all' Italia la sua gloria seconda, posteriore nel tempo alla Romana, ma prima in dignità per la vita della nazione e per la sua efficacia in benefizio del mondo.

Piemontese: Come il popolo solo non fa stato, così 'l senso comune non fa scienza.

Siciliano. E come senza la fede si dánno genti, non popoli, così senza la fede si dánno opinioni, non senso comune.

Napoletano. Ma senza la ragione ed il criterio interiore non si dà nè comun senso, nè fede, nè altro.

Lombardo. E l' amore del vero e del bene porta la pace, ed io taccio e aspetto.

Toscano. Questa tua parola è più buona di tutte, ed io ci sto; nè voglio dispute di lana caprina.

Romano. Io non ti vo' mica lisciare, nè fare la corte, se ti dico, che il tuo discorso è stato di tanta mia soddisfazione, che non saprei più come sia fatta la verità, se questa non è. Ma quel punto, che tu hai sostenuto più debolmente degli altri, e che tu a ragione hai mostrato di aver meno a cuore, non istà in confronto del resto. Non solo dimostravi, che il senso comune è criterio, ma ch' è criterio *unico*; e questo, con tua pace, non è la verità. Tu facesti intendere, che a te preme poco di averla vinta in questa parte; ma tieni per fermo, che la quistione non è di sì poco valore, come tu mostri di credere. Le dispute relative ad oggetti secondarj possono farsi in guisa da non riscaldarcisi troppo; ma quelle intorno a cose principali, com' è questa del criterio, bisogna vederle sino in fondo. La smania di tenzonare su tutto, sicchè ogni bruscolo diventi una trave, è gran difetto di tempi pettegoli; ma il passarsi alla leggera di verità sacrosante, è indifferenza d' animi assiderati. Lo che, Dio me ne guardi, non dico per te, che sei le mille miglia lontano da questa pecca, ma per iscusare il mio fermarmi su questo argomento, benchè sarò breve.

Ritorna con la mente sulle prove accennate da te intorno alla unicità del senso comune in qualità di criterio, e vedrai che ne scende per inferenza, non la unicità, ma sì la utilità, anzi necessità. Escludi 'l criterio intimo della evidenza, perchè la mente solitaria, che non confronta i suoi pensieri con quelli degli altri, novantanove per cento strania dal vero. Ma, di grazia, non è poi la ragione quella che conosce la necessità di ragguagliare sè stessa con la ragione degli altri per non uscire di carreggiata; e non è la ragione che distingue le verità di senso comune dalle preoccupazioni volgari o dalle illusioni de' sensi, o dalle opinioni particolari di pochi? Inoltre poni mente, che la evidenza della verità ci si fa conoscere uni-

versale in sè; e la universalità di fatto, che consiste nel conoscimento comune degli uomini, non è che un raffronto utilissimo della universalità intrinseca di essa. Però anche due uomini soli nel mondo potrebbero riconoscer fra loro le verità di senso comune. Ed è per questo, che tu medesimo hai notata la differenza che corre da una sensazione all' apprensiva del vero. E poichè tu hai benissimo riprovata la dottrina che mette un consenso nel vero, e toglie un senso spirituale del vero stesso, fa d'uopo che tu mi meni buono, la verità doversi mostrare all'anima con un suo carattere interiore, che la distingua da ogni altra, anzichè con un solo carattere esterno, quale si è di essere consentita da tutti. Dunque la facilità d'errare prova l' utilità del criterio comune, non la sua unicità; chè anzi 'l criterio interiore è principale, perchè da esso dipende anche l' altro. E considera, che tu non potresti aitarti del senso comune, se la ragione non ti facesse certo che tu esisti e sei ragionevole, e ch' esistono gli altri uomini, e sono ragionevoli come te; e però il criterio estrinseco del comune sentire non ha consistenza, se non dietro certe verità date dal criterio interiore.

Tu riduci a nulla il criterio della fede per la scienza, dicendo, che la fede nell' ordine naturale delle conoscenze richiede la ragione; la quale non è sicura, se divisa dal senso comune; e che la universalità della fede suppone la universalità di esso. Del primo argomento si deve osservare, che la necessità del senso comune per la ragione, e della ragione per la fede quanto ai preamboli di lei, dimostra la nobiltà del senso comune; ma non esclude che la fede non possa giovare alla ragione, e quindi al senso comune de' popoli. È il caso del cieco (concedimi 'l paragone) che porta lo storpio, e dello storpio che insegna il cammino al cieco. Va bene, che il senso comune giova alla ragione; e questa è necessaria alla fede; ma sta pure che la fede ricevuta nell' animo, gli porge quegl' insegnamenti si limpidi delle maggiori verità, i quali

sono a lui di sommo vantaggio per bene concepirle, meditarle, e mantenerle salve d'ogni alterazione. E poichè la fede usa questo buon servigio alla ragione, accade, che con essa se ne vantaggi pure il senso comune che ne deriva; perchè, mantenuta nel vero la mente degl' individui, anche il comune degli uomini è nel vero. Però non ha dubbio, che sebbene anco i Pagani conoscessero le verità di senso comune, le avevano guastate ed annebbiate di sorta ch' essi erano caduti negli errori più vergognosi sulla natura di Dio e dell' anima umana; mentre il senso comune della cristianità è puro, incorrotto e pieno d'evidenza. Nè ciò toglie che il senso comune giovi alla fede, perchè questa nella sua parte razionale trova subito riscontro nel genuino conoscimento delle massime verità, che sono presenti alla intelligenza umana; ond' è che ogni uomo di buona volontà riconosce tosto per vera la parola rivelata, e l' ossequio comune razionale dà il fondamento umano all' ossequio comune verso i dommi che superano la ragione. Si potrebbe rassomigliare questo fatto a quello d' un uomo che ha coscienza dei motivi, i quali lo spingono ad una tal maniera di vita, ma una coscienza poco nitida e distinta; e se alcuno, sagace conoscitore del cuor umano, gli dica: tu operi per questo e per questo, egli subito riconosce sè medesimo e risponde: è vero. E così m' è venuto risposto anche al secondo argomento.

Per dare lo sfratto dal novero de' criterj alla tradizione scientifica, dividi i filosofi in due schiere, i savi ed i non savi; e l' autorità de' savi tu vuoi che non siasi altra che quella del senso comune seguito da essi; i non savi poi non han voce in capitolo, non hanno autorità di nulla. Lasciamo di questi; ma quanto ai savi, siamo sempre lì col conto, *una man lava l' altra.* Davvero non può essere savia una dottrina che si opponga nelle sue parti sostanziali al senso comune; ma ciò non toglie che l' autorità concorde e chiara de' dotti non sia un criterio distinto da quello, e utilissimo.

Primo, il senso comune non riceve certezza dall' autorità dei savi, ma nondimeno, a vedere com' uomini dottissimi hanno tenute per sacre le massime comuni, se ne toglie argomento contro quelli che le vogliono screditare, quasi errori di gente idiota; e poi gli uomini dotti le mettono in forma scientifica e precisa, mentre nella bocca del popolo le suonano mescolate alle cognizioni particolari. Secondo, benchè sia certo che le più remote deduzioni della Filosofia dipendono dai primi principj del senso comune, come tutte le matematiche dipendono dagli assiomi, nondimeno è pure certissimo, che il solo senso comune non basta a ordinare le cognizioni, e a darne le prove; e però se tutti gli uomini savi e dotti sono unanimi nell' ammettere per buona una dimostrazione, come quella della esistenza di Dio per via di causalità, il consenso loro è una ragionevole autorità, un criterio distinto da quello del senso comune.

Quali sono i sentimenti che dànno regola? I comuni. Dunque la loro autorità è quella del senso comune. Ma tu vai troppo per le corte. I sentimenti, prima di considerarli comuni a tutti gli uomini, sono dell' individuo; nella stessa guisa che la ragione, prima è mia, e tua, e poi se ne conosce il consenso. Or che giovi moltissimo a discernere i sentimenti naturali dagli arbitrarj e non retti la comunanza de' primi è fuori di dubbio, perchè la natura è comune; ma per fermo la natura nostra interiore si fa palese alla coscienza, e ivi la possiamo ravvisare; e il sentire comune non è che una riprova od un aiuto per fuggir errore nell' esame di noi stessi.

Resta che noi vediamo brevemente i pericoli del separare il senso comune dagli altri criterj. Il primo è lo scetticismo. E valga il vero, se l' uomo non ha un criterio interiore, pel quale possa conoscere l' autorità del senso comune, non t' avvedi che l' ossequio prestatogli da noi diviene senza motivo e però irragionevole? Allora, fatto irragionevole que-

sto criterio estrinseco, ed escluso il criterio intrinseco, che rimane, se non dubitare di tutto? Inoltre, poichè le massime di senso comune sono cognizioni volgari e non iscientifiche, la ragione non si ferma in esse, ma cerca il perchè delle cose, e porge le dimostrazioni delle verità, che tutti ammettono intorno a Dio, all' uomo, ed al mondo. Ora sta bene, che a dimostrare fanno lume i principj di senso comune; ma le dimostrazioni stesse non son opera di esso, bensì della ragione dimostrativa, che forma la scienza. Se dunque tu poni, che nessun altro criterio abbiamo che ciò che tutti pensano, noi non potremo mai sapere se vere sieno quelle dimostrazioni che rimangono ignote ai più. Dunque la scienza cesserebbe d'esser tale, perchè non merita a rigore questo nome, se non quella ch' è certa. E questa osservazione cade in acconcio, anche parlando dell' autorità de'dotti. Nessun uomo può tutto sapere da sè; indi 'l bisogno dell' autorità; e la scienza va svolgendosi di secolo in secolo, perchè i figliuoli imparano dai padri, ed accrescono poi il sapere con le industrie loro. Ma se il senso comune è il solo criterio, e se il popolo, finchè sarà mondo, non potrà farè nè il letterato nè lo scienziato, conséguita, che il progredire della scienza sarà senza criterio, e però cosa vana e da non farne caso. Ed ecco il mondo in una perpetua notte d' ignoranza e d' errori; perchè quando non avvi lume di scienza nelle classi maggiori, il popolo a poco a poco cade in mille storte e vane opinioni. La storia e l' esperienza quotidiana ce ne fanno sicuri. Ma della fede, che dirò che tu non sappia meglio di me? Avuto per solo criterio il senso comune, quale si manifesta con le parole e coi fatti degli uomini in ogni tempo, verremmo a porgere un grave argomento ai nemici del nome cristiano, i quali potrebbero dirti: Dunque il Vangelo è contro il senso comune. Perchè? Perchè tutti i Pagani reputarono cosa lecita la vendetta, e Cristo la condannò. Ti opporrai, dicendo: Ma il precetto del perdono, della misericordia e della carità è sì bello e si

soave, che innamora ogni uomo, quando non siamo presi da passione, o non siamo corrotti; e però anche i Pagani ammiravano, come sappiamo, la mitezza dei Cristiani: lo che mostra, il precetto del perdono essere di senso comune. Ma colui ti potrebbe rispondere: Il consenso si conosce dall' esterno, e tu hai 'l consenso per solo criterio: ora è chiaro che prima di Gesù Cristo quel consenso non v' era; dunque il consenso posteriore non è universale nel tempo, ed è tutta opera del Cristianesimo. Anzi questo consenso non è nemmen ora universale nello spazio, perchè quella massima è tra' soli Cristiani. Vedi dunque, mio caro, che il senso comune cristiano è in molte cose il solo senso comune perfetto, il quale possa servire di criterio alla scienza. E tuttavia è indubitato, che i principj supremi della ragione e certe verità, quantunque oscurate, si posson raccoglier anco dagli altri popoli e di tutti i tempi, con molta efficacia di confermazione delle buone dottrine. Posto finalmente in non cale il criterio del sentimento o affetto interiore, ti si verrebbe ad infiochire nell' animo l' affetto stesso, ch' è po' poi l' impulso il quale ti muove a ricercare il senso comune de' tuoi simili. Se noi non amiamo gli uomini, che ci preme di pensare con loro?

Nè questi danni si fermano alla Filosofia. Preso a rigore il principio, che il solo senso comune è criterio di verità, bisogna rimanersene alle cognizioni popolari, e mettersi in ischiera con quelli, i quali ridono di tutte le scienze, come di ciance inutili, o piuttosto dannose. Io lo ripeto, in modo mediato e remoto il senso comune ha parte in tutte le scienze da capo a fondo, perchè tutta la serie delle conclusioni deve camminare al lume de' principj comuni; ma in modo immediato il senso comune non ci ha che fare. Che buoni giudici sarebbero i contadini di un teorema d' algebra, o di una induzione fisica? Per tenerti più presso che puoi al senso comune, sarai del parere di certuni, i quali vogliono tutte le scienze sminuzzate a briciolí di pane, senza mai strigare nessuna diffi-

coltà, senza mai salire alle cime, cibo da dentini, trastullo di donne e di fanciulli? E l' effetto è una presunzione di sapere, sapendo nulla, ed un intisichire della scienza, che si va consumando. Certo l' oscurità non è degli scrittori grandi davvero; e la scienza ammannita dai dotti può quindi con opportunità dispensarsi alle moltitudini nelle sue più utili applicazioni; ma essa non deve perdere la sua profondità, ed in sè è tutta cosa de' sapienti, e richiede lungo studio, grande amore e tenacità di volere, e non curanza de' proprj comodi, e di tutti i piaceri non appartenenti allo spirito, ed anche della lode, che spesso fugge la verità.

Immiserita la scienza, credi tu che potessero fiorire le lettere e l' arti? Vi sono di quelli che dicono, la scienza esser pianta parassita dell' arte; perchè il raziocinio sopraffà la immaginazione. Ma io rispondo; che la scienza vera non trascura nessuna facoltà dell' anima e nessun oggetto; che l' arte non può stare senza pensiero; e che da Platone vedo nascere oratori e poeti, e da San Tommaso, Dante. E Omero? Gli scoliasti reputano i poemi d' Omero pieni d' antica sapienza, benchè in ciò vi sia dell' esagerato; e la descrizione dello scudo d' Achille, la ricchezza della lingua, lo scopo nazionale e civile dell' Iliade, non ti lascian pensare, che colui (o sieno pur coloro) onde furono trovati quei canti divini fosse un barbaro. Comunque siasi, sostenere che al fiore dell' arte richiedasi buio d' ignoranza, è un tale sproposito, che si confuta da sè stesso. Dunque, se tu perdi le scienze, perdi anche l' arti. Pensa inoltre, che come il senso comune non è giudice immediato delle scienze nello svolgimento loro, così non è giudice delle arti nella loro perfezione; e se tu lo mitriassi di quell' onore, ne seguirebbe la fine delle arti stesse. Di fatto è un principio comune, che l' arte è l' imitazione della bella natura. Nei fantocci, e nei disegni formati alla peggio dai fanciulli scorgi 'l desiderio d' esprimere il bello; e il bello fisico e morale è il soggetto dei canti popolari. Ma se ognuno conosce quel principio,

pochi son quelli che intendono le ragioni e i modi del bene imitare; ed a ciò si vuole animo disciplinato. Però l' uomo rozzo ammira più i forti colori di un pittore dozzinale, che i vivi disegni di Raffaello. Nè questo dimostra punto che il popolo pregi più il brutto del bello; no, il popolo è incapace d' istituire un paragone, perchè non conosce i termini; egli si diletta dei colori vivaci, e non pone mente al disegno, che non è da lui. Così anche in materia di lettere; cara semplicità e grazia è quella dei canti popolari, ma non bisogna credere che da quei rudimenti l' arte non possa e non debba crescere a maggiore grandezza; se no ella è sempre rozza e bambina. La natura del popolo, ch' è pur natura nostra, perchè tutti abbiamo il medesimo sangue e tutti guardiamo questo cielo soave, deve farsi sentire nella letteratura; ma non già inesperta e indisciplinata com' è nel popolo. Credete voi che Dante avesse potuto scrivere la Divina Commedia, se fosse nato e vissuto ne' boschi? Però male provvedono coloro, che biasimando a ragione il far di maniera e gli artificj lontani dalla natura, lodano il rozzo. Tocca il sommo dell' arte chi sa essere insieme popolare ed eletto. Le quali considerazioni appartengono anche alla lingua. Di sicuro, chi fa la lingua è il popolo; ma non v' ha popolo al mondo, in cui la gente minuta non abbia una specie di vernacolo distinto dalla lingua degli ordini culti e degli scrittori. Chi dirà che la lingua delle ciane, in cui sono scritte le bellissime commedie dello Zannoni, sia tale e quale è la lingua fiorentina, toscana, italiana? E chi vorrebbe scrivere a quel modo in italiano? È dunque certo, che la sostanza delle parole e dei modi è nel popolo, e in tutto il popolo; il saper poi mantenere le parole intatte dalle storpiature volgari, il trovar modi e parole per quelle idee che non sono del comune, l' eleggere il meglio, il congiungere accorto dei vocaboli e delle frasi nello stile, ciò è degli uomini culti, e degli scrittori. Insomma tra il parlare de' mestieranti e quello dei beneducati corre lo

stesso divario, che tra le maniere e le vesti degli uni e degli altri; o tra l'ordine spontaneo delle nostre cognizioni e l'ordine riflesso e scientifico. Il confondere queste cose menerebbe le lettere ad una tale rusticità, che mai la peggiore.

Mi sono allargato troppo, non è vero? Ebbene mi spaccerò sul conto dei costumi privati e del bene civile. Che fa il solo senso comune alla bontà e gentilezza del costume, se il popolo non sia educato dalla religione e dalla civiltà? Pochissimo, risponderemo. Se pur non ci sentiamo di portare a cielo col Rousseau i selvaggi divoratori d'uomini, o se non ci paiono belle cose l'avvilimento delle donne, il farsi ragione da sè, il vivere di rapina, le infinite paure superstiziose, e mille altre piacevolezze della barbarie. Se poi 'l senso comune è l'unico criterio; ciò recherebbe a concludere, che la moltitudine è re, legislatore e giudice. E come no, se il solo criterio del vero, e però del bene, è il consenso di tutti? Ma questo concetto esclude quello di città, ove pur è forza, qualunque sia la forma del governo, che vi sieno i reggitori, e quelli che meditano la sapienza delle leggi, e considerano le ragioni dell'amministrare la cosa pubblica. Ond'è che dividendo il sentire dei più dal senno dei meno, e la conoscenza volgare dalla riflessione de' sapienti, tu avresti un sì sfrenato principio di democrazia, che non sarebbe più possibile al mondo il consorzio civile. Sta bene adunque, che la cosa pubblica deve radicarsi nelle vere leggi comuni così della natura umana, come della natura particolare delle nazioni e de' tempi, affinchè sorga il pensiero, l'affetto e l'azione comune, cioè la opinione civile, l'amore patrio e la forza dello stato; ma la scienza di quelle leggi, e delle condizioni per adattarvi le leggi positive e le istituzioni non è delle plebi, bensì degli ottimi.

Utile criterio dunque è il senso comune; ma scompagnato dagli altri, è falso e funesto.

A queste parole suonava l'avemaria del mezzogiorno. I

buoni giovani posto termine al ragionare, si misero in calesse, e per guadagnar tempo, si fecero portare al vicino Certaldo, ove smontati, entrarono in un albergo, e ordinarono il pranzetto, che presto fu in ordine con molto loro contento.

II.

Mentre la lieta brigata desinava, sul finire, come accade, attaccarono cicaleggio, e dalle parole festevoli passando alle serie, il Toscano narrò che la terra del Boccaccio, non è già Certaldo basso, come lo chiamano, il quale è di fresca data, e va crescendo d'anno in anno alla falda del colle sulla via maestra di Siena, ma sì Certaldo alto, posto sul crine di quello: e che in antico ne avevano il dominio i conti Alberti, ma Firenze, sullo spirare del secolo duodecimo, lo recava alla sua signoria. Poi tutti dissero la sua sul conto del Boccaccio; e chi ne lodò l'animo buono e generoso, e il cuore soave, e l'ingegno leggiadro quant' altro mai; chi la mirabile ricchezza di vocaboli e di locuzioni prese dal popolo e scelte con giudizio singolare, e la fantasia viva ed efficace, e la virtù di significare con evidenza tutte le passioni dell'anima; chi riferiva ad esso la lode d'essere stato uno dei primi a comporre poemi romanzeschi, e di avervi adoperata l'ottava; chi ne ricordò l'erudizione e gli studj dei classici greci e latini rifioriti per opera di lui e del Petrarca; chi per lo contrario lamentava le sporche lordure, ond' egli imbrattò i suoi libri, e il gran male che n'è venuto alla patria, la quale non può essere gloriosa e buona, se i giovani suoi non hanno severo costume; e chi finalmente derivava dal suo amore soverchio per le antiche lettere, il rinnovamento dell'arte pagana, e da' suoi periodi alla latina e da' troppi ornamenti, la vuota pesantezza di molti nostri prosatori.

Poi si levarono da tavola, e salirono a Certaldo vecchio. Andarono tosto alla chiesa, e fatta riverenza al Sacramento

e breve preghiera, cercarono dell' umile tomba di messer Giovanni, la quale fu loro insegnata da una femminella, che diceva il rosario in un canto. — Oh! le tue ossa, o cantore di Fiammetta, riposino in pace nella casa di Dio, perchè, se molto peccavi, lasciasti anche al mondo l' esempio del pentimento; e tu flagellasti l' ipocrisia, ma non perdesti mai la fede. — Poi si recarono alla piccola casa di lui, conservata qual era con le sue finestrelle arcate e strette e con la sua torre quadrata. Salite le scale, all' entrare nella prima stanza, par che ti accolga il Boccaccio, dipinto a buon fresco dal Benvenuti nella parete di contro; e quell' apparizione dell' altro mondo, se non te l' aspetti, ti fa, quasi direi, paurosa meraviglia. Egli scrive, ma leva il capo, come a vedere e salutare chi entra. La nobile signora Medici Lenzoni, padrona di quella casa, l' arredava all'antica, perchè la mente del visitatore meglio si recasse al padrone antico ed a' suoi tempi. Essi guardarono pensosi lungo tempo quell'aspetto gioviale del Certaldese, e il mantello che gli mandava in dono il Petrarca; e quella penna, ond' era stata scritta la vita di Dante. Il triumvirato delle nostre lettere stava certo dinnanzi alla lor mente. Poi si misero per le scale del secondo piano, ed ascesero sul ballatojo della torre, e guardarono le campagne della Valdelsa che rammentava loro i dilettosi luoghi descritti dal Boccaccio, e San Gemignano dalle belle torri, e Gambassi. Quello è Gambassi, diceva il Toscano, e noi, se vi piace, ci recheremo là domattina per visitare il castelluccio del famoso cieco; e passeremo la notte a San Vivaldo, ove sono tante opere belle di lui; e l' altro giorno per la valle dell' Evola, ch' è di là da quei colli, passo passo andremo a Samminiato, a cui è vicinissimo il castello di Cigoli, patria dell' esimio pittore, che ne prese il cognome. Sì, sì, tutti; e già erano per iscendere le scale, quando il Piemontese si fece a dire: O non tocca a me oggi a parlare? Sì, risposero gli altri. Ed egli; dunque a me pure la scelta del luogo. E i com-

pagni, sorridendo; è giusta. Ebbene, riprese il giovane, io scelgo questo luogo, onde si mira tanto spazio di terra e di cielo; sopra una torre de' nostri padri, ch'ebbero molti torti, ma sì ancora molte glorie; e nella casa d' un uomo, al quale non ostante le sue magagne, così pochi a' giorni nostri sarebbero degni di legare le scarpe. Hai scelto bene e detto meglio, esclamarono i nostri filosofi; e chi si mise a sedere sull' ammattonato col dosso al muro, chi a cavalcioni della spalletta col piede di dentro posato sul solaio, chi ritto appoggiato ad essa, e chi sedutovi sopra, con ambedue le gambe all' interno della torre; e il Piemontese s' assise nel mezzo, vôlto ai compagni.

Piemontese. L' uomo può avere in sè, da sè solo il criterio della scienza, o della verità? Distinguiamo; delle cognizioni alla spicciolata, sì, del gran sistema delle cognizioni, o della verità nella sua pienezza, qual può capire nella nostra mente, no. E perchè? Questo perchè non è mica il difetto d' una nota distintiva del vero nella mente de' singoli, chè se ciò fosse, l' uomo non avrebbe conoscimento; ma sì è la naturale finitezza della mente umana. Fate che un uomo senza imparare nulla da nessuno, voglia creare una scienza intera; che ne verrà? Costui troverebbe inciampi e confusione da ogni lato; non saprebbe i principj, non i metodi; farebbe qualche cosa di buono, conoscerebbe qualche verità ma il più vi darebbe de' sogni, e un informe embrione, una scienza non mai. Ma badate che questa mia è una ipotesi inverosimile. A nessun uomo, che non abbia mai udito parlare di scienza, e che non l' abbia mai assaporata, può venire il pensiero di creare una scienza intera. La ragione umana cominciò dalle cognizioni scientifiche particolari, e passò poi al concetto dell' ordine loro. Che inferirne? Certo, che ciò ch' è negato ai singoli, fu conceduto alla ragione complessiva di coloro, i quali nel corso de' secoli, diedero opera all' edifizio del sapere. Dunque il criterio di verità nella scienza è la tradi-

zione scientifica; perchè questa sola vi può dare il sistema delle cognizioni. Quando si parla del criterio di verità nella scienza, non si discorre per fermo del criterio per le singole conoscenze che da sè non formano sistema, ma del criterio per ottenere il sistema vero di ciò ch' è conoscibile. Or bene, a ciò non basta la mente di te o di me, o di nessuno; ma richiedesi l' opera congiunta e progressiva dei dotti. Dunque, solo studiando in essi puoi raccogliere i principj adequati, i metodi sicuri, il soggetto compiuto del sapere. Questo vero è sì manifesto, che in ogni tempo l'autorità dei dotti è stata riverita; e leggi pure i libri di coloro, che non vogliono freno d' altrui giudizio, e vedrai che a marcia forza essi o tacitamente od espressamente ne fanno uso. Chi potrà dire, io non ho imparato da nessuno? od a farmi pensare nel modo che penso, niente ha potuto in nessuna parte l' autorità degli altri? S' ei lo affermasse, gli potremmo domandare: Sei tu sceso or ora dalle nuvole? E se hai appreso a camminare, non hai anco a ragionare? Insomma credo che sia un perdere il tempo a dimostrarvi ciò ch' è assai chiaro da sè.

Ma vediamo piuttosto come sia stata intesa l' autorità nel determinarne i limiti e la natura. Prima degli altri mi vengono in mente coloro, i quali si son messi a servizio d' un solo. Alcuni, e son cose che le sanno gli scolaretti, quando avevano detto Pitagora, volevan chiudere la bocca a tutto il mondo. Per altri Aristotile era il sommo sforzo della natura in partorire un figliuolo, che fosse l'ultimo dell' ingegno. Ma si ride tanto de' tempi antichi? O a' nostri? Il Kant è il gran patriarca della scienza e non si può andare più là. Ovvero l' Hegel è il creatore dell' essere e del sapere. E fra noi? È una commedia. Tu dici che il Gioberti ha messo un piede in fallo? Và, tu sei un cieco ed un birbante. Il Rosmini dunque ha torto, secondo te, nella questione della idea innata? Và, tu sei un asino ed un mariuolo. Ma questo poi non è il modo davvero di figurarci 'l criterio dell' autorità scientifi-

ca. I singoli dotti possono sbagliare; nessuno è infallibile; tutti lo ripetiamo, tutti l' han sempre ripetuto, e facciamo peggio che mai. Avere per un' altra Bibbia il libro d' un uomo, è una pessima servitù. Tu ti castri l' ingegno, anzi ti uccidi da te; perchè non puoi mandare la scienza un passo di formica più là, se il tuo autore ha detto bene ogni cosa, ed ha compreso in tutta la sua grandezza il sistema della Filosofia. Ad un tempio già edificato e perfetto che vuoi aggiungere? Al più qualche nicchia, o statuetta, o finestra o altro gingillo; ma non oserai di allargarlo, o d' alzarlo, ch' e' non sarebbe più quello. Costoro sono gli eviratori de' giovani, i quali educati a pensare sempre con la testa d'altri si fanno imbecilli. Dalla scienza liberamente meditata a quella ripetuta a memoria corre lo stesso divario ch' è dal moto fatto a piedi a quello in carrozza; l'uno è pe' giovani e gagliardi, l'altro pe' vecchi e pei tisichelli di fiato grosso. La mente, come il corpo, ha bisogno d' operare, ed opera meditando da sè, non ricevendo sempre l'imbeccata del sapere dagli altri, chè allora è passiva; e la Filosofia diventa la repubblica de' pappagalli.

Altri poi cercano il criterio della scienza nella tradizione intera de' filosofi, ma sono un po' difficili quando si viene a stabilire quali sieno coloro che meritano questo nome. Pare ad essi soprattutto, che non abbia da contarsi per filosofo chiunque abbia fatto mostra di riverire qualche autorità dommatica, o gli articoli di fede; imperocchè filosofo sia solamente colui, che prosegue lo svolgimento libero della scienza. Però voi Santi Padri, voi Dottori, voi marmaglia degli scolastici, e voi più ch' altri, che a' nostri giorni tanto civili, v' impacciate del *credo* nella scienza, non avete diritto alla cittadinanza della Filosofia; sarete (chi sa?) buoni cristiani, ma filosofi poi no davvero. La Filosofia comincia, quando finisce l' autorità d' Aristotile e del Simbolo; chè la scienza è frutto di ragione; e la ragione universale de' dotti è

l'autorità solo competente, perchè appunto è la stessa ragione, che di mano in mano si manifesta. Ma adagio un po', signori miei; vediamo, se quei buoni cristiani non hanno fatt' altro che ripetere il *credo*, o se posti dei principj razionali ne hanno dedotte conclusioni, le quali sono sembrate loro conformi alla lor fede. Se regge il primo supposto, va bene, essi non devono stare tra i filosofi; se il secondo, sono filosofi anch' essi perchè vanno avanti coi metodi vostri. Or io con tutto il rispetto del vostro sapere vi dico; che la prima ipotesi è falsa. Da quel poco che ho letto da me delle scritture di quegli uomini, e dalle relazioni che ho vedute delle loro dottrine, ho raccolto; primo, che molti loro volumi sono d'argomento, di principj e di metodo affatto filosofici, come varj trattati di Sant' Agostino, e molti opuscoli di San Tommaso, e la Somma di lui contro i gentili; secondo che anco nelle opere teologiche, come il libro della Trinità dell' uno e la Somma teologica dell'altro, sono sparsi infiniti e bellissimi ragionamenti filosofali, che posti insieme costituiscono un intero sistema; terzo, che come i nostri vecchi scrivevano corsi di teologia cavati dalle dottrine di Scoto, di Tommaso d'Agostino, e così anche corsi di Filosofia. Dunque, o perchè mettere fuori dell'uscio questi valentuomini? Eh! il perchè è questo, che coloro fan vista di ragionare a filo di logica, ma in fondo ti dicono sempre che la Filosofia è a salario della teologia; e però, se la loro ragione è serva della fede, la Filosofia, che vive di riflessione e d' indagine e di evidenza, non è più Filosofia, ma è teologia; e indi tutti gli argomenti e tutti i principj sono assettati da essi bene o male al dosso delle credenze. Quello è il discorrere dello schiavo, che dice fra sè: io devo parlare a modo di chi mi campa, e legar l'asino dove vuole il padrone. Ma piano, soggiungo io, lasciamo questi lazzetti, e strigatemi un dubbio. Anche la sentenza, che tra l' intelletto e la fede passi buon accordo, o non è una opinione filosofica, come le altre; o non è un sistema,

ch' è pure difeso con grande apparato di sillogismi e di fatti? E quel prendere la parte razionale (o che tal si giudica) della fede, come un complesso di teoremi certi, i quali si dimostrano con apparenza, se non altro, di rigore e di acume logico; oh! non è anche questo un metodo razionale? Perchè dunque metter al bando questa Filosofia? Voi direte, perchè non è buona? Ma io vi rispondo, che voi gettate i sassi nella vostra colombaia, perchè tenete che in ogni sistema vi abbia pure da essere del buono, e che falso è solo il difettivo. Però qui pure avremo del buono e del cattivo; ma tutto cattivo, o tutto inutile, è per certo da nòn pensarsi, se vero è il criterio del vostro stesso filosofare. E poi sentite; che per tanti secoli di civiltà cristiana, la quale ha pur fatto tutto il nostro essere, non sia venuta fuori la Filosofia che a' tempi del Cartesio, a crederlo ci vuol fede maggiore di quella che avevano i creduloni de' nostri nonni, da voi posti in ridicolo. Però diciamola breve; volete la tradizione scientifica? Prendetela tutta; se no, la non è più tradizione.

Ma ecco altri con altro peso ed altra misura. Coloro di cui abbiamo parlato, non vogliono mescolarsi con filosofi in toga od in tonaca? e questi voltano dispettosi le spalle alla barba ed al pallio de' filosofi non cristiani. Oh! perchè mai questa inciviltà? Lasciamo da parte gl' Indiani, i quali chi li vuole e chi no, anche fra quelli della opinione contraria; ma e non fu dunque uomo di gran mente Platone? E Aristotile non ebbe da Dio ingegno stupendo? E Cicerone non par mica da mettersi ai banchi di scuola! Ma che volete, che quegli omaccioni dicessero tanti spropositi quante parole? Sì, o poco meno, vi rispondono asciutti asciutti certi apologisti della filosofia cristiana. Ma pensateci meglio, fratelli miei, ma pensateci a lungo; perchè voi fate una grande ingiuria all' intelletto umano, e rivedete i conti ai vostri stessi dottori. E me ne levo in poche parole: I filosofi antichi con la sola ragione non seppero trovare nulla di vero? Dunque la ragione è una

talpa, o se volete una similitudine più garbata, è un albero senza frutto. Allora poi siamo conci davvero e voi ed io e tutti; perchè possiamo andare col gregge di Circe e non darci altro pensiero. Ma così, vedete, non istimarono i maggiori fra i vostri teologi e filosofi. Vi potrei riferire molte lodi, che Sant'Agostino scrisse di Platone; e voi so che me ne riportereste in contrario dei biasimi; vi potrei far toccare con mano che egli ebbe molte dottrine platoniche; e voi so, che col suo libro delle Ritrattazioni cerchereste di purgarlo da questo scandalo: tutte cose per altro, che hanno la loro risposta. Ma non c'impelaghiamo: conoscete voi un certo san Tommaso d'Aquino? L'avete per filosofo cristiano, non è vero? O come va dunque, che egli ha sempre in bocca il filosofo, cioè Aristotile, e ne segue spessissimo i principj; e in più luoghi tenta di conciliarlo con Platone, di cui pure, a quel che sembra, fa stima non poca? O come mai, quel buon frate santo si mise a far i commenti degli spropositi d'Aristotile sulla morale, sull'anima, sulla scienza dell'ente, e via discorrendo? E quel ch'è peggio, per tutti i secoli della vostra scolastica il nome di questo pagano fu sempre mescolato coi nomi più venerandi! Ma c'è di peggio ancora, si riferivano per fino gli argomenti di lui a dimostrare la esistenza di Dio! E poi, vedete stranezza; si prendeva da un cieco la scienza dell'arte di ragionare; e finchè durò in fiore la scuola, la logica del maestro d'Alessandro parve il codice della ragione. A chi dunque credere, a voi od a' vostri dottori? Voi ci predicate sempre di credere a loro. Dunque, noi reputeremo con essi, che anche i filosofi pagani dicessero delle belle cose; e facendo le parti giuste, come non abbiamo dimezzata la tradizione al parere degli altri, così non la dimezzarono al parer vostro: e tutti pari.

Resta dunque, che noi togliamo a criterio di verità nella Filosofia non Platone, non Aristotile, non Agostino, nè Tommaso, nè il Cartesio, nè il Kant, nè il Gioberti, nè il

Rosmini nè altr' uomo mai, e non i filosofi d' un' età, o di un' altra, ma i filosofi tutti; e le scuole tutte quante, considerate in loro stesse, e nelle loro attinenze, e nel complesso che ne risulta, prendendone lume a progredire più oltre. La ragione filosofica nel camminare de' secoli fa come la ragione dell' individuo umano; si svolge d' idea in idea, e non si arresta mai. Anzi, a parlare più accurati, la legge di progresso ch' è nella ragione individuale, cagiona il progresso dell' altra, perchè i filosofi non sono che individui. Come ciò che tu impari oggi ti dà modo d' imparare più cose domani, così ciò che i filosofi scoprono e dimostrano nell' anno e nel secolo presente, dà modo di scoprire e dimostrare altre dottrine nell' anno e secolo che verrà. Diceva il Romagnosi: un fanciullo sulle spalle d' un gigante vede più di lui, così chi vien dopo può sapere più di coloro che vissero avanti; perchè impara quel che seppero essi, e lo mette a frutto. La ragione complessiva de' dotti e non la sola ragione dell' individuo è dunque la guida della Filosofia; ella non vuole starsene, mentre tutto cammina. Ma ripigliando l' esempio (ed è più che un esempio) della ragione individuale, vedi come fa l' uomo dai primi anni agli ultimi? Ora impara una cosa ed ora un' altra; e il conoscimento della seconda gli rende più perfetto quello della prima; e il paragone degli oggetti è ciò solo, onde la loro notizia gli si fa meno difettiva ed erronea. Se la mente si ferma in uno o pochi oggetti, accade ch' ella vi ponga tutto il suo amore, e ne ingrandisca i pregi, e non voglia scorgerne i mancamenti, e ogni altra cosa, che per sentito dire è bella e buona, giudichi di nessun valore. Così succede a chi non s' allontana mai da casa sua, a chi si dà tutto ad un mestiero, o ad una scienza sola, a chi legge sempre un libro solo, a chi non s' informa dei costumi e delle qualità degli altri popoli, e via discorrendo; chè tutti generalmente son uomini di giudizi mescolati a molti errori, e passionati, e spregiatori di quello che non han mai veduto nè conside-

rato. Ma tutti, chi più, chi meno, andiamo soggetti a questa pecca, perchè nessuno può tutto sapere o possedere od amare, e però nessuno giudica perfettamente e spassionatamente delle cose. È lo stesso che si dà nella Filosofia. Essa ha per oggetto. Dio, l'uomo ed il mondo; quale oggetto potrebb'essere più grande? Però è difficile al sommo, ch'e' si possa comprendere dai singoli dotti nella sua sintesi perfetta; ma chi ferma l'occhio in una parte e chi in un'altra; e indi un bene ed un male. Un male: perchè lo studio ristretto ad una parte dell'oggetto, senza avvisarne le attinenze, fa sì ch'e' non si apprenda senza errori: un bene, perchè molti meditando le varie parti, se ne conoscono pur molti veri, e dalla contemplazione divisa vien poi a derivare la conoscenza sempre più complessiva del tutto. Chi fermasi a studiare nei fenomeni del senso, chi nelle idee, ed ecco il sensismo e l'idealismo; chi nella natura del corpo e chi dell'anima, e n'hai i materialisti e gli spiritualisti; chi nell'assoluto e chi nel contingente, e n'escono il panteismo e l'ateismo; chi nella ragione e chi nella fede, e ne vengon fuori i razionalisti, e i teologanti; chi nel certo del conoscere, e chi nell'incerto, e vedine i dommatici e gli scettici; chi nell'aiuto della parola divina, o delle immediate comunicazioni con Dio, e vengono in ballo i tradizionali ed i mistici; chi nel bisogno di distinguere, e chi d'unire, e saltan su gli analitici e i sintetici; chi nella necessità della esperienza, e chi della ragione pura, e scaturiscono a frotte gli empirici ed i razionali. Scuole di mille faccie e di mille nomi; e ognuna possiede molte verità, in quanto esprime qualche cosa di reale; e ognuna è posseduta da molti errori, in quanto non distingue, ma divide e separa, e nega tutto il resto. La scienza perfetta si va spigolando di secolo in secolo; e più s'avvicina ad essa, chi più raccoglie in armonia ciò ch'è partito nelle scuole diverse. Però a certi tempi del mondo interviene, che qualche intelletto quasi divino, gettando gli sguardi sul passato ne aduni in sè tutta

la sapienza dispersa nelle varie opinioni umane, e le raccolga sotto più vasti principj e le connetta in unità. E ad uno succede un altro, e la sintesi è sempre maggiore, e questo accrescimento della scienza, e questo suo spogliarsi del difettivo, durerà lontano quanto il mondo. Così Platone fu grande raccoglitore di tradizioni popolari e scientifiche: ed egli chiamava il *leggitore* Aristotile suo discepolo; e Cicerone pose tutto l'ingegno a metter pace fra l'accademia ed il peripato; e i maggiori fra i Padri della Chiesa presero il meglio delle antiche filosofie per valersene contro i pagani e per mostrarne il legame con la fede, e San Tommaso e poi Dante furono platonici e aristotelici insieme, temperando, accrescendo, armonizzando la scienza nella vastissima idea del Cristianesimo. Io non saprei affermare o negare, se dopo sia nato alcuno da potersi paragonare a questi valentuomini; ch'è una grazia che il cielo non dispensa ogni giorno: ma questo so che fra noi i nostri filosofi maggiori si sono adoperati ad allargare la estensione e comprensione della scienza, e tutti hanno il disegno di ragunarne ogni elemento effettivo.

Non faccia meraviglia che la Filosofia vada sempre formandosi per l'opera divisa e diversa di molti; perchè il medesimo avviene della civiltà, causa ed effetto della scienza. Ciascun uomo bada al suo mestiero, alla sua professione, alla sua famiglia, al suo podere, eppure ne procede lo stato: e d'altra parte il reggimento che tiene in pace i cittadini, e impedisce che l'uno s'attraversi all'altro, tanto più avanza nella perfezione, quanto più aiuta lo svolgimento di tutte le facoltà dell'uomo, e più estesamente conosce i bisogni e i modi del provvedere, e più ama ed avvalora l'amore cittadinesco, e più speditamente e fortemente opera. E le singole nazioni hanno certi costumi e opinioni, e industrie, e qualità lor proprie, ma da tutte si compone la civiltà; e questa più s'accresce e dilata, quanto più l'un popolo rispetta ed aiuta l'altro, e meno avvi di gelosia, e se ne forma una opinione

concorde, ed un desiderio del bene comune, onde poi le genti civili abbiano un solo braccio contro la forza prepotente e la barbarie, e un voler solo nelle imprese tutte che uniscono il sapere, i commerci e gli affetti del mondo. La qual distinzione e composizione è sempre in via di aumento, e l'esclusivo e il difettivo diminuiscono ma non cessano, perchè la civiltà si costruisce con opera perenne di tutti gli uomini e di tutti i tempi. Questo fa sì, che migliorino sempre più le condizioni della Filosofia; perchè col venir innanzi della civiltà ogni parte della famiglia umana splende ad ogni parte e meglio si conoscono le tradizioni, e sono più sparsi gli studi, e la sintesi filosofica è più perfetta; e questa poi fomenta e dirige la sintesi civile delle genti; e così è d'ogni arte, scienza, od altro stato umano. So che alcuni negano questo progresso continuo del genere umano; ma e' bisogna prima bruciare le storie, e poi negar anco che sia un bisogno ed una legge delle facoltà umane di allargarsi sempre più nel conoscere nell'amare e nell'operare. Di questo secondo punto ciascuno è prova a sè stesso; e del primo le fedi che ce ne dà la storia ognuno le può riscontrare. A dirne un minimo che, come faremo a mettere in forse che i costumi e la libertà civile sieno andati migliorando di secolo in secolo? Quando mai vide la terra tanta uguaglianza d'ogni cittadino ne' propri diritti, come quella che godesi oggi nelle civili nazioni d'Europa? Paragoniamo i codici presenti coi passati, e ne saremo chiari. E già l'oriente ne riceve la luce, e l'Affrica rivede i figliuoli di San Luigi, e nel nuovo mondo sorge e si propaga un fremito d'ira contro la schiavitù. Ecco, noi amiamo le glorie de' nostri padri; e ben a ragione; e guai al popolo che le mette in oblio; ma noi stiamo sopra una torre, che ricorda i conti Alberti, i cui vassalli taglieggiavano i mercatanti fiorentini; mentre ora laggiù per mezzo a Certaldo nuovo passano tranquilli i carri, e cresce di bene in meglio la terra senza mura, senza rivellini, ed ogni galantuomo po-

vero o ricco vi può fare il fatto suo senza temere di nulla. Ma quando si fabbricarono queste torri, quante fazioni e quante guerre tra i vicini! Non c' era modo di campare all' aperto; e ne' luoghi murati le strade e le case erano fatte in guisa chè servissero ad offesa e difesa, non a riposato vivere cittadino. Questa è la casa del Boccaccio. Ma chi oggi oserebbe mettere in bocca di giovani costumati e di donne gentili quelle sue sozzure, com' egli fece? E i novellieri francesi non erano più corretti di lui. E ser Giovanni fiorentino, che fa narrare le sue oscenità da due innamorati, che sono un frate ed una monaca, in un parlatorio! E quel tristo del Lasca, che al principio delle sue cene fa professione di tutto dire a onore e gloria di Dio! E il Bandello, ed il Firenzuola, ch' erano frati! Ma che volete di più, se il povero Fra Cavalca lamenta che si ballasse nelle Chiese?

Or bene, come la civiltà, ch' è il tutto, non s' arricchisce se non prende il bene lasciato da' padri, e ne toglie i difetti, e lo viene aumentando; così va della scienza, ch' è la parte, se ella non fa sue le tradizioni, e le unisce e le rintegra. E come falsamente operano coloro, che senza farsi lume del passato, tutto vogliono distruggere per tutto edificare di nuovo negli stati civili, anzichè riassettare, abbellire, riquadrare e sovrammurare; così per appunto mal s' appongono quelli, che rinnegano la sapienza degli avi e tutto voglion fare di pianta. E come per lo contrario non intende la legge del progresso civile chi vuol richiamare in vita i tempi greci e romani o le repubbliche del medio evo, o le altre istituzioni di quella età, senza considerare che le facoltà umane si svolgono sempre nel pensare e nell' operare e che l' ufficio nostro è di conservare il meglio d' ogni età, e però di mantenere pur anco noi stessi, quali pur siamo ma sempre migliorando e componendo; così voi capite, che simili modi deve tenere la scienza, e che non è sulla buona strada, chi vuol rifarci accademici, o peripatetici, o scolastici, o altro,

anzichè filosofi del secolo nostro, ricchi, e sta in noi, della sapienza di tutti i nostri maggiori, e però atti a renderla maggiore. Insomma vale, per la speculazione, come per la pratica, quel principio: che il passato è norma del presente, e l'uno e l'altro dell'avvenire.

E se io volessi seguire il buon esempio vostro, amici miei, applicando questi principj alle scienze tutte, all'arti, ed al ben operare, quanta copia di cose non avrei fra mano? Ma il tempo stringe; ed io m'affretto al termine. Le scienze matematiche e le fisiche si dicono alienissime da ogni soggezione d'autorità. Sì? Di quale autorità? Di quella d'un uomo, o di pochi uomini, accettata come un oracolo, senza considerare i motivi del chinarlesi innanzi? Oh! di questa autorità per fermo i matematici e i fisici non vogliono le catene; ed hanno centomila ragioni. Ma dell'autorità delle dottrine esaminate da molti, ricevute da tutti, o almeno da'più e dai migliori, essi fan conto grandissimo; e guai se non fosse. Se qui si trovassero tutti i matematici del mondo e domandassimo loro ad uno ad uno: quando ti metti a studiare nei libri dei principali della tua scienza, già di prima sai con certezza che da essi puoi imparare di molte e di grandi verità, e che per mandar oltre la scienza, è necessario che tu ti faccia loro discepolo? ovvero ti dài a meditarli per trovar errori e confutarli, e riformare tutte le discipline matematiche? Dal primo all'ultimo risponderebbero tutti: sapevamo innanzi, come ora sappiamo, quelli essere i nostri maestri, e noi dover prima imparare da loro per far dopo da noi; sapevamo questo perchè tutti coloro che si dànno alla nostra facoltà, gli hanno in riverenza, dopo averne esaminati i teoremi ed i problemi e l'ordine loro, e dopo aversene fatto via a nuovi progressi. E così è delle scienze fisiche; perchè nessuno vorrebbe farsi vituperare, spregiando le induzioni, e le leggi, e gli esperimenti già verificati e consentiti dai dotti. Che se tra i matematici e i

filosofi naturali non fossero questi costumi, l'effetto sarebbe, che le loro scienze bamboleggerebbero sempre, perchè ognuno ricomincerebbe a fare da principio, e nessuno vorrebbe fidarsi a parola di maestro. Eppure, ti diranno, Galileo annientò la fisica de' peripatetici, e il prestigio dell' autorità. Sta bene; ma sapete perchè? Perchè quella era una fede senza motivi di ragione. Ognuno, dietro le parole d'Aristotile, ripeteva certi fatti e certe leggi di natura, ma nessuno si adoperava a verificarli; e quando il Redi voleva far vedere ad un cotale, che le ranocchie cadute con la pioggia avevano cibo nello stomaco, e però non erano nate allora dalla polvere bagnata, costui non volle guardare a nessun patto. Ritornisi a quello che abbiamo stabilito fin da principio; l'autorità vale moltissimo, ma non particolare, sì universale: ed è sempre particolare, quando anche una moltitudine ripeta le parole d'un uomo, senza che nessuno le abbia messe alla prova del discorso, o del fatto. L'autorità, notisi bene, è ottimo criterio, ma quando la fede procede da motivi razionali. E però la obiezione torna in conferma della nostra dottrina.

E l'arte pure, se ne' suoi principj è figliuola soltanto di natura, ed è rozza, poi s'ingentilisce, quando col fare s'imparano i modi e le discipline, che si tramandano di generazione in generazione: e però ciascuno che voglia esser eccellente comincia da buon maestro, e studia nelle belle opere de' maggiori e dei contemporanei. L'arte, come la scienza, non fermasi ad uno o ad altro esemplare, ma impara da tutti, e non tiensi ad uno o ad altro genere di cose, ma come insegnava il Vinci, è universale. Questo bisogno, che hanno l'arti belle, di perfezionarsi a mano a mano coll'imparare i posteriori da' precedenti, e i minori dai maggiori, si suole significare con la regola: imita i migliori. Or come va, che tanto si grida e s'è gridato contro l'imitazione; e non solo dai piccoli presuntuosi, ma ben anco dai grandi, come sono il Vinci e Miche-

langelo? Perchè la parola *imitazione* può ricevere un senso buono ed un senso cattivo. Mala imitazione è quella particolare, che va ricopiando e scimmiottando il fare d'un solo, e, come diceva il Guidiccioni, ruba i concetti; la quale riesce l'arte di maniera. E la causa è facile a scuoprire. L'arte ch'è in sè figlia di natura, quantunque poi diventi anche discepola degli egregi maestri, non può mai perdere l'essenza propria, ch'è l'imitazione della bella natura. Però se invece della natura, imiti l'opera d'un uomo, guasti l'essenza dell'arte, e sarai sempre falso e stentatello. E ciascuno ha un suo proprio sentire, e quello deve manifestarsi nello stile, s'egli vuol essere naturale; e il libro della natura è immenso, e in quello dobbiamo eleggere gli esemplari, se non vogliamo annoiare col ripetere le cose fatte, e col peggiorarle. Sì, col peggiorarle, perchè il fatto benissimo non si può rifar meglio; e come il tuo originale spicciò di vena, e la tua copia viene di rigagnolo, così dall'una all'altra sarà il divario che corre fra le cose d'estro e quelle di sgobbo. Ma buona imitazione si è d'imparare da tutti i grandi scrittori ed artisti *l'abito di bene scegliere e di ben esprimere.* Però son due regole egregie: *non imitare nessuno;* ed *imita tutti i buoni.* Certo niun eccellente scrittore od artefice si è fatto maestro nell'arte sua coll'imitare un altro, ma nessuno ben anche è venuto all'eccellenza col dispregiare lo studio dell'arte nei sommi uomini della sua professione. Son dunque pessimi consiglieri de'giovani coloro, che van predicando: imita questo, o imita quello; o imita i Greci, o i Latini, o i nostri, o i Francesi, o i Tedeschi, o gli antichi, o i contemporanei; è un far dei pedanti, un allevare dei nepoti, non dei figliuoli della natura; è un vero sterminio dell'ingegno, che non vive della vita d'altri, ma della propria, e che non campa d'aria chiusa, ma dell'aria libera e pura che si diffonde nel firmamento. Nondimeno son anco peggiori quegl'ignorantissimi, che gridano a tutt'uomo: ingegno ci vuole e non istudio; maestra è

la sola natura; ognuno che ha ingegno nasce maestro, e però che Greci, o Latini, o nostrali, o stranieri? facciamo da noi e faremo meglio di tutti. Ed ecco uno sciame di poetucoli, di scrittorelli, di mestieranti (oh! artisti no) che fanno le cose più sciocche da spiritarne i cani. In loro non è nemmeno la natura inculta ed ingenua; c'è la maniera, l'affettazione della licenza; e l'uno poi imita l'altro con indegnissima servitù, ch' è l'imitazione del pessimo. Chi sarà mai che faccia intendere a noi questa regola si chiara: *studiate ne' grandi maestri, e poi fate da voi, come vi detta il cuore?* E a dirla in due parole, questo pur è del gran tema sullo scrivere la propria lingua. Che il popolo la faccia è vero, che il popolo faccia gli scrittori, è falso. Scegliere e ordinare non è da lui: imparate da' buoni scrittori l'arte di sceglier bene, e ben comporre, e poi fate da voi, e prendete dal popolo quel che meglio vi torna.

Il costume poi delle nazioni si polisce e migliora coll'esempio delle classi più culte, le quali tanto più sono costumate, quanto più sono veramente culte. Non è vero? Quali difficoltà? che i popoli più ignoranti sono i più religiosi ed onesti? Oh che direte! Non leggeste mai la storia delle crociate, quando quei cavalieri, che erano pure cuori generosi, facevano poi d'ogni erba un fascio? Non leggeste mai gli scandali di certe sètte d'allora, com'a dire de' Beguini e degli Albigesi? Non prendeste mai in mano le commedie e le novelle e i poemi cavallereschi di quei tempi? C'erano di grandi virtù, di grandi santi, lo so; e noi non siamo fiori di virtù, so anche questo; ma c' è più pudore, e temer vergogna è freno del vizio e segno che il bene è riverito. Ciascuno faccia il paragone fra' luoghi del suo paese. Dove sono maggiori i delitti e i vizi, nelle parti più civili od in quelle meno civili? In Toscana la Maremma è più costumata gentile e mite del Valdarno e della Valdinievole? Certi miopi che guardano le cose da un lato solo, vengon fuori sempre col ritornello dei vizi cittadini. Ma l'avete voi fatto il conto dei buoni e dei cattivi? E avete voi distinta

la cultura e la civiltà dalla corruzione? Senza tante ciarle, la civiltà è operosità, e questa è madre di virtù, come l'ozio è padre de' vizj. Ma la civiltà non può stare senza scienza e cultura. Di fatto il popolo chiama da sè persona civile chi è ben educato ed istruito. Dunque in una gente, ove più non si riverisca l'autorità dei dotti (parlo de' veri dotti, non degli aranci di mezzo sapore), a poco a poco la scienza va in malora, e con essa la civiltà e con essa il costume. E c'è di più; vedemmo che la scienza si regge con la tradizione universale non d'uno, ma di tutti i tempi, non d'una, ma di tutte le nazioni. E così è appunto della civiltà, e però del costume, che n'è il costitutivo più essenziale. Se le nazioni non si aiutano del sapere, non si propaga da popolo a popolo il bene della civiltà, e le genti chiuse in sè stesse non son mai civili. Anche qui taluno griderà certo allo scandalo. Non è l'entrarci de' forestieri in casa, che ne corrompe la civiltà ed il costume? Distinguiamo fra entrare per l'uscio ed entrare per la finestra. Se le nazioni comunicano fra loro per via delle arti, de' commerci, e delle scienze, è chiaro che l'operosità cresce, e cresce la cultura, e però la civiltà e con essa la virtù. Chi vorrebbe sostenere il contrario fra i Cristiani, che sanno, tutti gli uomini fare una sola famiglia, e il regno di Dio sulla terra essere quell'ultima sospirata e cara unità di un solo ovile e di un solo pastore? Dunque, si voglia o non si voglia, l'autorità dei veri sapienti (che per esser tali debbono possedere l'eredità degli avi e gli acquisti nuovi de' contemporanei) e non già dico l'autorità di pochi, ma di tutti, è, dopo la efficacia della provvidenza e della religione, la principale fattrice della civiltà, e dei costumi pubblici e privati. E indi si vede, l'ordine de' dotti essere la naturale aristocrazia degli stati; chè l'intelletto è l'occhio dell'anima, benchè a' nostri tempi giovi ripetere mille volte, che vogliam parlare dei dotti che sono e non mica di quelli che si credono, perchè han titolo di dottori, o d'avvocati, o di maestri, o che fanno a confidenza

col sapere scrivendo di tutto, dopo avere imparata la scienza nei caffè, o ne' crocchi delle bagasce. E nè voglio affermare, che all'aristocrazia naturale delle genti non bisognino d'altra qualità uomini, avendo rispetto agli averi, ai diritti riconosciuti, ai tempi, e insomma ai fatti ed alla realtà delle cose, (chè non badando alla realtà si fabbricano sempre castelli in aria) ma sostengo, che come l'occhio solo non fa il corpo perfetto, nè fa camminare, nè unico dirige all'ufficio loro gli altri membri perfetti, bensì è il più utile, perchè vede la luce; così i soli dotti non fanno lo stato, nè il suo reggimento, ma sono quelli che vedono i modi, e gl'insegnano altrui.

Terminerò col dimostrare che i vostri criteri, o amici miei, non istanno a martello? Ma se vi ho già confutato! La ragione dell'individuo non fa la scienza, ch'è universale, ma la riceve, e se ne vale di criterio a trarne altre verità. Il sentimento poi, e la fede, e il senso comune non sono scienza; e però non saprei che parte ci abbiano da avere.

Ho parlato più di tutti, e mi son rifatto del lungo silenzio. Usatemi cortesia col perdonarmi.

Toscano. Mi sei piaciuto, non te lo nego; ma vorrei domandarti una cosetta sola.

Piemontese. Di' su.

Toscano. Chi t'insegna il principio e il termine d'una strada sono la strada?

Piemontese. Eh! no; ma che ne viene?

Toscano. Che il senso comune non è la scienza, ma te ne addita il cammino.

Siciliano. E la fede n'è la guida sicura.

Napoletano. E la ragione è l'occhio che lo vede.

Lombardo. E il cuore ti dà l'impulso, perchè tu vada a buon fine.

Piemontese. Gli apologhi nella Filosofia lasciano il tempo come lo trovano; ed io non vo' più beccarmi 'l cervello, chè ho parlato anche troppo.

Romano. Come potrebbe non andarmi a genio il concetto che ti sei formato della tradizione scientifica, se rassomiglia tanto a quello che io mi son fatto della Filosofia, la qual è la più vasta sintesi del sapere? Ma il tuo criterio non è spazioso quant'occorre, se n'escludi gli altri criterj. Va benissimo che l'autorità scientifica, a servire di regola, vuol essere universale e ragionevole; e ch'è ragionevole quand'è veramente universale, ed è universale quand'è ragionevole. Ma nota bene, che non ti verrà mai fatto di ravvisare questa universalità e ragionevolezza, se tu ricusi l'aiuto degli altri criterj. Perchè tu possa capacitartene, ritorna col pensiero alla cagione della scienza. È manifesto, nè può essere negato nemmeno da coloro secondo i quali la dialettica crea il pensiero e l'essere, che la scienza si produce, affinchè ella ci renda conto o ragione di ciò che già conosciamo o ci par di conoscere. Indi si trae che nella mente d'ogni uomo avvi una sintesi o complesso di cognizioni, le quali la scienza poi analizza o distingue, a rifare scientificamente, ossia per mezzo di ragioni e di attinenze logiche distinte ed evidenti, quella sintesi prima; e che la scienza stessa muove da questa per fissare l'attenzione su nuovi oggetti, e per acquistare nuove notizie e per fare una sintesi sempre più comprensiva. Ora è manifesto non meno, che senza la luce di quella cognizione diretta, volgare, o comune, come vuoi chiamarla, non saprebbe la scienza far cammino, perchè le mancherebbe la causa del suo essere, la qual è di cercare le ragioni di ciò che già l'uomo conosce. E come penseresti che la scienza dell'uomo si fosse mai tentata, se noi non avessimo consapevolezza di noi? indi scaturisce pure una conseguenza di gran momento; che cioè tanto più sicuro e diritto sarà l'andamento del pensiero filosofico, e tanto più questo sarà facilmente comprensivo, quanto più chiara, distinta ed ampia sarà la sintesi delle cognizioni ricevute da natura e dalla educazione. Così più spedita e buona ti riuscirà di fare la scienza dell'uomo, secondo l'abito mag-

giore che già tu avevi per cagioni morali e civili di raccoglierti in te stesso, e di considerare i fatti interiori. Aggiungi che nelle nostre cognizioni si trovano alcune verità, le quali sono come i punti estremi e medj principali dell'ordine logico e reale, e tra essi vengono a disporsi le cognizioni che andiamo di mano in mano acquistando, o rendendo più chiare. Ciò potrebbe rassomigliarsi ad un quadro in cui lo spazio, che contiene il disegno delle figure, e le linee maggiori sono il principale; e poi si fanno le linee minori, e si dánno i colori, e la pittura si perfeziòna. Però in ogni scienza si dánno principj e postulati e teoremi, senza cui ella non avrebbe stato di scienza, e teoremi inferiori, e problemi che passano poi in cosa provata; ed altri, che non sono sciolti perfettamente, ma che si avvicinano alla loro soluzione; ed altri che non sono sciolti punto e che forse non si scioglieranno mai. La Filosofia, ch'è scienza universale, non potrà dunque stare come scienza, se non comprenda i principj, i dati e i teoremi universali, necessari al disegno scientifico dell'essere e del conoscere. E i suoi principj saranno quelle verità che servono ad ogni giudizio e ragionamento, e i dati e teoremi saranno l'esistenza e gli attributi logicamente primarj, e le somme relazioni di Dio, del mondo e dell'uomo, lo che forma l'oggetto della scienza prima. Tutte le altre cognizioni si aggiungono all'essenza della Filosofia e la perfezionano e la compiono sempre più. Rilevasi da questo, che tanto più perfetta sarà la sintesi filosofica, quanto più spiccata sarà la sintesi volgare e diretta; perchè questa darà lume a quella, e la mente non si smarrirà nell'altezza e difficoltà di tanta contemplazione. E pure se ne inferisce: primo, che altro è la scienza *formata* nel suo essere essenziale, altro è il suo *svolgimento* progressivo; come altro è l'essere umano ch'è intero anco nel fanciullo; ed altro il suo crescere e perfezionarsi con gli anni; secondo, che la scienza formata è solo in quei filosofi, i quali abbracciano tutta la gran sintesi dei principj e degli objetti di essa nella

loro esistenza, nei principali attributi e nelle supreme relazioni; terzo, che gli altri filosofi han pure egregie parti di scienza, ma la scienza formata no; quarto finalmente, che l'autorità somma della dottrina pertiene ai primi, e non a' secondi.

Ed ora parmi noi possiamo agevolmente strigar la questione. La sintesi non iscientifica ma pure distinta ed intera, dà lume alla scientifica. Ebbene, come si forma l'ordine perfetto o la sintesi delle conoscenze intorno a Dio, all'uomo ed al mondo nella mente nostra? Certo per via della ragione, e in virtù de' buoni affetti, e coll'aiuto della educazione civile e domestica e della fede. Chi oserebbe mantenere, che il popolo cristiano di quei sommi oggetti non conosca molto più che i Pagani? Dunque l'evidenza interiore, l'affetto, il senso comune e la fede, che valgono a formare le nostre cognizioni, debbono anco soccorrere alla scienza, perchè questa muove da quelle. Inoltre come potremo servirci della tradizione scientifica? Noi, come abbiamo detto, dovremo ravvisare la scienza formata ed intera nei filosofi soli, che serbano intatte le supreme verità del senso comune e della fede; dagli altri tutti raccoglieremo quelle dottrine, le quali si accomodano alla scienza cristiana, ch'è come il principio vitale, onde si forma la complessione crescente della Filosofia. Ma tutto ciò non potremmo fare, se la ragione non iscorgesse la evidenza della scuola cristiana, e le relazioni con essa delle verità trovate dagli altri filosofi; e se il nostro cuore non fosse retto, innamorato del vero e del bene, cristiano per natura e per buona istituzione. È verissimo dunque che senza l'autorità dei dotti la scienza e non metterebbe mai radice, e non verrebbe a perfezione giammai; eppure è anche verissimo, che senza un criterio intrinseco di ragione non potremmo chiarirci de' motivi ragionevoli dell'autorità, nè distinguere il vero dal falso, e costituire le dottrine in una sintesi perfetta; che senza rettitudine di cuore non avremmo affetto sincero alla verità e ci daremmo al sofisma; e che senza la fede ed il senso comune non ci

sarebbe mai dato di avere una scienza formata, o di riconoscere ov'ella si trova.

I vizj della tua opinione mi sembrano questi: che mentre tu sei capace della necessità di comprendere nella scienza ogni parte reale e positiva, le quali trovansi disperse nelle varie scuole, n'escludi poi i criterj diversi dal tuo, mentre molti filosofi hanno difeso chi l'uno e chi l'altro: che tu non distingui l'essenziale della scienza dal suo svolgimento progressivo; che mostri di credere, non formata la Filosofia; ma da formare per via di successive composizioni delle dottrine; e che porgendoci a criterio di scienza la scelta del meglio da ogni scuola, non ci fornisci poi una regola per distinguerle, eleggerle e comporle in un tutto non di combaciamento, ma d'organizzamento vivo e crescente.

Or considera a quanti mali potrebbe recare la tua opinione. E il primo è, che la Filosofia se ne va. Di fatto, se l'unico criterio è la tradizione scientifica, racimolata da tutti i sistemi, l'effetto sarà di mettere al mondo un orrido mostro di mille teste. Tieni ben fermo il mio concetto; io non riprovo che faccia da criterio la tradizione scientifica, nè punto io nego, che questa si debba venire cumulando con la scelta da tutte le scuole; ma solo ti riprendo, perchè questa scelta tu me l'abbandoni a sè stessa senza altro criterio. Lasciamo di parlare del mettere insieme le dottrine prese qua e là, le quali pure non possono stare una accanto all'altra, ma devi unirle secondo le loro attinenze logiche, e queste non hai modo di conoscere e giudicare a dovere, se non ti avvalora una regola certa. Ma piuttosto fermiamoci ad esaminare, se occorra un criterio per eleggere le diverse dottrine considerate ciascuna da sè. Dicesti che da ogni sistema bisogna cavare il positivo, e lasciare il negativo. Già devi accorgerti, che questa operazione logica richiede un criterio diverso dalla sola autorità dei sistemi, che tu sottoponi ad una cerna. E inoltre non è da confondere le scuole con le sètte. Le prime hanno in sè

delle imperfezioni, ma non errori essenziali, che guastino il concetto delle verità supreme; le seconde si. Ora l'errore, ch'è negazione, o meglio privazione di verità, non lascia intatta quella parte di positivo ch'è nel sistema, si la corrompe e trasfigura, confondendo malamente le cose e le idee. Per esempio, il panteismo racchiude il concetto di Dio; ma ti pare ch'e' sia perfetto e che tu possa trarnelo fuori puro e scolpito? Nell'ateismo c'è pure il concetto del mondo, ma ti pare ch'e' vi sia chiaro e preciso? Nell'uno e nell'altro sistema non si confondono alla peggio il finito e l'infinito, il contingente ed il necessario, ciò ch'è in sè e ciò ch'è da una causa, il temporaneo e l'eterno? Se tu dunque ti proverai a mettere in un tuo corpo di dottrina questi due sistemi, ne riuscirà un mostro informe. Nei sistemi che son falsi sostanzialmente, ha sempre del vero; e va bene, perchè l'errore, ch'è privazione, non ista da sè, non esiste, e non ha nemmeno una parvenza di nulla; ma le parti vere non sono lasciate illese, sicchè tu possa tosto ravvisarle, e fartele tue; bensì sono contaminate da sintesi ed analisi false. È dunque un inganno il credere che la vera tradizione scientifica si abbia da ogni sistema: ogni sistema ti può offerire delle verità, ogni setta può anco mostrarti de' principj, de' metodi, de' teoremi egregj, ogni libro ha delle perle, ma la tradizione della scienza *formata* non può vivere che nella Filosofia cristiana, che è una scuola sola, quanto alle verità cardinali, e si divide in iscuole, non già in sètte, quanto alle dottrine non essenziali e necessarie. Questa tradizione è veramente universale; primo, perchè vi son mantenuti illesi, distinti e connessi i grandi oggetti della scienza, cioè Dio, il mondo e l'uomo, i quali ogni altra Filosofia più o meno divide, anzichè distinguerli, e più o meno confonde, anzichè ordinarli; secondo, perchè ogni elemento positivo e reale d'ogni sistema entra nel suo sistema, e però i Padri e i Dottori con la norma della idea cristiana raccoglievano il vero anche dai filosofi pagani; e perchè infine, avendo essa per criterio estrin-

seco l'autorità della fede, la quale per la sua confacenza col senso comune tende naturalmente (chè della efficacia sovrannaturale non parlo) a farsi universale nello spazio, com'è universale nel tempo, ne viene che di questa universalità partecipi ancora la tradizione della Filosofia cristiana. La qual tradizione è come il fiume reale, a cui mettono tutti i fiumiciattoli tortuosi, o scarsi delle altre scuole. Non badando ad essa, se ne genera, io lo ripeto, una Filosofia, ch'è come l'idra dalle cento teste. E ce ne dia la prova l'ecclettismo del signor Cousin; accozzame fatto con moltissimo ingegno, e con rara bellezza di stile, delle multiformi filosofie, a cui serve di legame la teorica della ragione unica, immaginata alla foggia degli alessandrini, degli arabi, e dei panteisti d'Alemagna.

Se l'autorità de'dotti è l'unico criterio, ne viene un altro effetto non meno funesto, che la storia, cioè, della Filosofia passi per la Filosofia unica, come hann'oggi sostenuto non pochi. Opinione falsissima; chè se la storia della scienza è la scienza stessa, non merita più nome di storia; e se la storia è la scienza, non si sa come potesse darsi qualche sistema prima che la storia lo potesse raccontare. Quel che avvi di vero si è, che la tradizione delle dottrine essendo necessaria al progresso di ogni scienza, ed avendone perciò qualità di criterio, come tale fa parte di essa; ma che la sia proprio lei è una pietà a dirlo. Eppure mettendosi in capo i filosofi questo parere, daranno in luce volumi storici sui sistemi, ma veri trattati di scienza non più, e allora la Filosofia sarà morta; come una lingua che si studia ne'libri, ma non si parla. Ed anche di questo ce ne danno esempio gli ecclettici francesi; i quali certo si fanno benemeriti della Filosofia con le loro indagini storiche; ma tenendosi solo ad esse, con la erudizione strozzano il pensiero.

Il terzo effetto, che io pur voglio accennato, si è, che credendo di avere a raccattare qua e là, senza che già si trovi una scienza bell'e *formata*, si viene a concludere, che ogni

sistema di Filosofia sia erroneo, mentre al contrario il sistema della Filosofia cristiana è vero ed è formato. E il signor Cousin nella sua storia della scienza opina di fatto, che la mente umana batta sempre nel sensismo e rimbalzi nell' idealismo, e indi cada nello scetticismo e risalga in alto per andare sulle nuvole del misticismo; e intorno a questi errori egli schiera ogni filosofo. Spera nell'accordo. Ma come sperarlo dopo tanti secoli d'impotenza? L'ha potuto far egli questo miracolo? Intanto il giovane che legge, non la storia d'una scienza, ma di molti sistemi, si perde d'animo, e la dispregia; e non gli do torto, ma n'ho pietà. Si può anche dare, e si dà, che più non si creda erroneo nessun sistema, e s'abbia solo per difettivo, od imperfetto; lo che è molto diverso. Nessuna scienza umana è perfetta, come nessuna cognizione, e nondimeno c'è verità; perchè altro è conoscere non pienamente, altro è conoscer male, ch'è un *disconoscere.* E in questo caso sarebbe vero il panteismo, vero l'ateismo, vero perfino lo scetticismo, come vero è il sistema della creazione, e il temperato dommatismo; e si cercherebbe nientemeno di conciliare i contraddittorj, lo che, ci scrivessero pure i dotti a difesa quanti libri entrano sotto il cielo, sarà sempre un assurdo, e un far del nulla qualche cosa, e del qualche cosa nulla. Che serve chiamare co' bei nomi di tesi e d'antitesi i termini della contraddizione, e di sintesi la lor concordia dialettica? Levate le belle parole, e ciò significa, che il nulla diventa l'essere, l'errore verità, l'odio amore, il bianco nero, il male bene; e giù giù di questo passo, che Dio ce ne guardi. La tesi e l'antitesi non giungono con processo dialettico alla sintesi che quando si hanno due cognizioni imperfette, le quali si dànno fra loro e lume ed interezza; fra gli errori poi non si dà pace, nè fra l'errore e la verità.

Ma la causa del concepire di questa guisa la scienza, come uno svolgimento perenne della ragione, senza errori, come senza forma intera di verità, si è il panteismo, che

pone un'unica sostanza sgomitolantesi all' infinito. Chi guardi con diligenza s'accorge non esser vero storicamente il progresso diritto e continuo della civiltà e della scienza. Va bene quel che dicevi, la ragione potersi vantaggiare ogni dì più, e così le altre facoltà umane; ma la coscienza ci mostra un interiore combattimento fra il senso e lo spirito, ond'è attraversato il perfezionamento dell'uomo. A che serve negare quel che pure tutti sentiamo? Ottimamente il carissimo Balbo distingueva l'èra pagana dalla cristiana; ed insegnava, che in quella ebbe il genere umano un continuo regresso, in questa un evidente progresso. Come negare il regresso delle genti pagane, se lo sentivano esse stesse, come si ha dai loro poeti? Prendete ad esaminare la storia di qualsiasi popolo antico. Quale di essi non cadde in barbarie, come gli Affricani, od in corruzione, come i Greci e Latini, od in uno stagnamento peggiore della barbarie, come gl' Indiani ed i Chinesi? Volgete gli occhi attorno; la civiltà vive forse al di fuori delle nazioni cristiane? Che n'è stato della civiltà luccicante degli Arabi? Vero è, che la civiltà pagana non cadeva giù, come a dire, a perpendicolare, ma faceva come foglio che gira in balìa del vento, e pare talvolta che si rialzi, ma pure finalmente tocca terra. Così nei popoli elleni e nel mondo romano la civiltà mandò un gran lume e poi si spense. E ciò accade, perchè la ragione dell'uomo è pur qualche cosa di divino, e date certe condizioni propizie, si manifesta potente; ma per sè sola rimane soffocata dal male, ch'è dentro di noi. E come negare il perfezionamento della cristianità, se si diffonde ogni dì più il nome di Cristo, e l'Evangelo informa le leggi civili, e nessuna gente ha forza oggigiorno di resistere alle nazioni cristiane? Questo perfezionamento non cammina per linea retta, sì, come scala a chiocciola, sale in alto per giri, giacchè la sviano dal retto le passioni umane; ma la educazione cristiana, che perdura, pur sempre la vince, e l'uman genere tira innanzi. Però

vediamo tempi terribili di miscredenza, di conquiste, di oppressioni, di mal costume, come fu sul terminare del secolo andato; ma pure, chi ben guardi, vi scorge sempre un miglioramento reale, che distrugge quel che v' ha di pagano, e il bene resta; come le rivolture francesi, che non poterono già bandire per sempre la croce di Cristo, la quale tornò sull' altare, ma rimase per esse l' uguaglianza di tutti innanzi alla legge. E così è appunto della Filosofia. Essa fiorì in certi tempi e popoli del Paganesimo, poi spirò nello scetticismo, come tra' Greci, o restò assiderata in forma di miti panteistici, come tra gli orientali; ma nella èra cristiana, ella va e va e non s' arresta, benchè di quando in quando, se il Paganesimo si fa risentire nelle altre parti della civiltà, par che ella torni indietro, o s' arresti; ma poi riprende, e nessuno la farà morire, se non muore il Cristianesimo. Dunque non bisogna credere che ogni nuovo sistema sia un progredire; chè può essere invece un passo indietro; e se giudicassimo a quel modo, avrebbe sempre ragione chi parla l' ultimo, e l' Hegel avrebbe sotterrato per sempre San Tommaso.

E i danni non si fermano alla Filosofia: perchè alla tua norma le scienze, o diverrebbero tutta cosa d' erudizione storica, o accozzi indigesti di sistemi in un sistema milleforme. Nè ti paia profezia d' indovino, ma siàti storia di fatti, se tu ripensi a certe dottrine fisiche, le quali si van facendo *a priori* dai filosofi d' oltremonte. L' autorità della tradizione scientifica poi, scompagnata dagli altri criterj, e specialmente dalla evidenza, è niente più e niente meno di quell'autorità cieca, contro la quale han rotto tante armi i paladini della libera Filosofia; e l'autorità sola è la fine non solo di questa, ma d' ogni altra scienza.

Il tuo criterio trasportato nell' arte farebbe nascere quello sciame di letterati, di pittori, di scultori, d' architetti, e di musici, i quali vivono d' erudizione e di memoria, più che di estro e di pensiero; ed i centoni degli emistichj e delle frasi, e le imitazioni, fatte a diritto od a rovescio, par-

ranno il sommo della bellezza. A che è buona un' arte di questa fatta? A ciò: che un uomo faccia a tutti la scimmia. E parrà grandissimo ingegno cacciare in un poema, Dio, Giove e il capo stregone, e genj e lemuri di nuova fattura, e sopra colonnati dorici metter a sedere gugliette gotiche; affinchè in ogni cosa ci sia di tutto un po'. Eh! sono immaginazioni queste? Come se non si toccassero con mano i fatti. Certo la plebe de' vanerelli, che non sanno nulla, e non istudiano ne' grandi esemplari, è una peste che ammorba l'aria; ma coloro poi che si dánno tanto pensiero di fare a norma degli altri, sino a perdere il sentimento di sè e dei proprj tempi, son anco un fastidio da morire; sono pecchioni che non riescono a nulla di buono. Nè ti giovi ricordarmi ciò che benissimo dicevi intorno alla buona e falsa imitazione; perchè quelle teoriche son ottime quando il criterio dell'autorità si congiunge agli altri che lo temperano, e l'accomodano a sè stessi; ma lasciato solo, esso o produce la servitù verso un sol uomo, o la imitazione disordinata di tutti. Recato in atto, senza la bontà e vigoria del cuore, la serenità della mente, l'aiuto della fede e del senso comune, ti alleva quel tisicume di uomiciattoli eruditi, i quali come pecchiano sempre le loro opinioni da' libri, e stanno all'ultimo che leggono, così nei costumi e nelle maniere e nelle parole e nelle vesti non sanno che imitare, e variare, e mettere assieme di tutti i caratteri e delle lingue e delle mode un tal guazzabuglio, che non sai più dove ti trovi, e ogni uomo ti si fa mille. Indi lo snervarsi dei costumi, e a poco a poco il perdere la propria faccia, e la nazione non è più che di nome. E nella cosa pubblica vedi un copiare di leggi da tutti i codici del mondo, un rappezzare d'istituzioni, un provvedere a caso secondo il vento della opinione, che soffia più forte.

No, l'autorità sola de' dotti non fa nè la scienza, nè l'arte, nè il benessere civile; ma sì tutto ciò muove dalla mente sana, che ama, e pensa e crede.

Il sole tramontava; e i giovani, posto termine al favellare, scesero le scale, e ripresero la via dell'albergo. Ma giunti ad un punto della strada, avvenne cosa; che forse sembrerà che io la narri a studio; ma quante cose non si combinano così che paiono fatte apposta? Passava un'associazione, e sulla bara stava una ghirlanda. Il Napoletano domandò ad una povera donna: Chi è morto? Ella rispose: Un giovinetto ch'era studente a Siena: meschino! si può dire ch'e' si sia ammazzato da sè. Cioè? chiese il giovane. Ed ella: Senta, egli era il più buon figliuolo del mondo, finchè non prese delle pratiche, le quali gli guastarono il cuore. Allora cominciò a perdere il giudizio, e si lasciava scappare di bocca delle parole cattive. Io gli ho sentito dire certi spropositi, che non c'era senso comune. E sì ch'e' non era uno gnocco; ma senza timor di Dio si perde il lume degli occhi. Diceva la gente, ch'e' leggesse dei libracci, mentre per l'avanti studiava, ch'era un piacere. Fatto sta, ch'e' si buttò al vizio, si guastò la salute, ed è morto, che pareva una mummia. La sua povera mamma è dei mesi che campa di pianto. Udito il racconto, e partita la donna, il Romano disse: Ecco qui una lezione di Filosofia: il cuore si guasta, si oscura l'intelletto, si perde la fede in Dio, ci dividiamo dal senso comune, e ci appigliamo all'autorità de' malvagi. Metti il rovescio: retto il cuore, si conserva luminosa la mente, si crede a Dio, e alla verità conosciuta da tutti, e si sanno scegliere dai libri le buone dottrine per quel retto senso dell'anima, che è come l'istinto del buon cibo negli animali. Una cosa tira l'altra: è una catena; e chi la considera non può avere subietto di maggior meraviglia. E che è nella pratica, è nella scienza.

Ora potrà dirmi alcuno che ho finta una novella, mentre sentiamo pure ogni dì sulla bocca del popolo di quei racconti e con le stesse parole?

GIORNATA QUARTA.

GAMBASSI E SAN VIVALDO, O DIO E L'ARMONIA.

—

I.

A levata di sole i giovani nostri facevano la via che da Certaldo mena a Gambassi. Il mattino sereno, le ombrose rive dell' Elsa, la continua varietà di boschi, di sodaglie, d'uliveti e di vigne sulle chine de' poggi, i campi del piano e delle vallette lavorati in mille guise, e le lor prode di viti schierate a filo, e lungo gli olmi i fossati acconci per le piogge del verno, e insomma ogni cosa porgeva ad essi amoroso diletto. Versi di Virgilio, di Dante, del Tasso, del Parini e d'altri poeti tornavano loro a mente, e se li dicevano, al mirare le varie culture, onde son liete le biade, e le viti maritate agli olmi, e le rose côlte in paradiso, di cui s'infiorava l'oriente, e gli uccelli che svolazzavano sull'aperta frasca, e i villani che andavano a' lavori scuotendo pei viottoli da' rami più bassi le gocce di rugiada; nè quei versi divini parvero loro mai tanto belli come allora.

E rime improvvise e di lor fantasia sorgevano da' cuori innamorati, e dolci memorie di patria e di famiglia, e desiderj de' suoi, e speranze d'onore, e disegni fiduciosi di bene adoperare l' ingegno, e tutto insieme una gioia raccolta e piena di vita. Oh! godete, o giovani, ch'è pura e serena letizia, e questi amori ineffabili tra l'anima e la natura, ci educano alla verità ed al bene più che tutti i libri degli uomini. Passando innanzi ad una chiesetta di campagna, vi entrarono, che il prête diceva la messa, e alcuni vecchi e donne pregavano per sè e per tutti i loro fratelli. I nostri viandanti pure s' inginocchiarono, e quella pace religiosa scese nei ben disposti spiriti con ricreatrice soavità.

Dopo due ore di cammino furono presso a Gambassi, posto su d' un' alta pendice, dirimpetto a Castelfiorentino, che indi si mostra candido e lieto a piè delle opposte colline della Valdelsa. Strada facendo, il Toscano narrava, che del castello di Gambassi erano stati signori gli Upezzinghi di Calcinaia per concessione di Federigo secondo, che dava e toglieva feudi a tutto suo piacere; ma poi i terrazzani si misero in mano de' Fiorentini. Là venne al mondo in secolo funesto alle belle arti Giovanni Gonnelli, detto il cieco da Gambassi, che fioriva verso il 1650. Secondo il Baldinucci, ei nacque d' un bicchieraio; imperocchè le fornaci de' vetri, e quivi, e nel vicino castello di Montaione, son molto antiche, e durano ancora per la comodità delle boscaglie. Si narra che egli perdesse la vista a vent' anni nell' assedio di Mantova, ove seco l' aveva condotto di Toscana il Duca Gonzaga, benchè lo Zani affermi ch' e' fosse detto comunemente il cieco nato. Comunque siasi (e il Baldinucci lo vide operare) è certo, che le sue cose migliori son fatte da cieco. Egli teneva questo modo nel ritrattare; prima stendeva le mani sul viso della persona che stava a modello e prendevàne così una cognizione universale; poi disgiungendo le mani, moveva insieme d' ambo i lati della faccia le due dita grosse, e concepiva una cognizione specificata delle parti più o men rilevate. Indi modellava la sua creta, ripetendo sopr' essa gli stessi moti delle mani, e de' pollici, nè si fermava, finchè la statua non gli rendesse il tasto medesimo dell' originale. Nè solo ritrattava, ma faceva statue d' invenzione, ed è nominato un suo Bacco con grappoli d' uva; e qui nel prossimo bosco di San Vivaldo sono sparse molte cappellette, ove, con istatue al naturale, il Gonnelli rappresentava i misteri della passione di Cristo. Forse l' abito di ritrarre dal vivo fu la causa che lo salvò dalla falsa maniera de' tempi, e che gli fece dare alle sue figure una forte e viva espressione. Egli ebbe anche vaghezza di poetare; e tastando la faccia del Baldinucci, allor giovinetto, ne descrisse

le fattezze con piacevoli versi. Suonava la chitarra e cantava nelle pubbliche veglie; e molto era innamoraticcio. Ma fedelmente amò sopra ogni altra e sposò poi, una sua paesana; la qual egli ritrasse in creta, stando lontano da lei alla corte d'un cardinale, che sotto al busto fece scrivere:

> Giovan, ch'è cieco e Lisabetta amò,
> La scolpì nell' idea che amor formò.

Come son belle e care, esclamava il Lombardo, le vite de' più fra' nostri artefici! Giunta la lieta compagnia a poca distanza da Gambassi, fermaronsi a mirare un' antica chiesa con la facciata a colonnette; e poi arrivati al castello, dovettero contentarsi d'una povera osteria, ove si ristorarono e cibaronsi di rozze vivande, ma condite saporitamente dall' appetito. Quindi veduta la pieve del secolo duodecimo, ch'è non restaurata, come dicono, ma barbaramente rabberciata e sconciata con intonachi e pilastri e cornici, e veduta anco la casa che que' paesani reputano fosse del Cieco, si recarono ad un palazzetto, che al di dietro ha sul pendio pratelli, piane vignate, siepette di bosso e di mortelle, e cigli erbosi; e chiesero licenza di mettersi quivi a ragionare. La quale facilmente ottenuta, essi cercarono un sito opportuno, ove fermarsi; e videro alcune panche di querce intorno a un deschetto di pietra, ch'è coperto a padiglione da una pergola di viti, e serve a geniali merende ne' freschi vespertini dell' estate. Sedettero ivi, e il Siciliano cominciò il suo ragionamento.

Siciliano. Io mantengo, che la fede divina è l'unico criterio dell' uomo, e vo' seguire l'ordine tenuto dal primo, che avanti confutò le opinioni degli altri, e poi difese la sua.

La ragione dell' uomo si terrà sicura di sè? Ed in qual criterio suo proprio riposerà? Nella evidenza, rispondono alcuni, la quale ci mette la verità dinanzi all'occhio dell'in-

telletto, o in qualche idea o principio evidentissimi. Ma ci può essere una evidenza falsa, come una vera? No, affermano essi, la evidenza è un vedere il visibile, è un intendere l' intelligibile, è la relazione della mente col vero, e però la evidenza falsa non è più evidenza, e la si può distinguere dalla evidenza sincera, come la moneta buona dalla calante. La evidenza dell' errore non è che una fittizia persuasione dell' animo; non è luce e non può essere, chè il nulla non si vede. Non c' è che ridire, ed io vel concedo; ma il nodo è qui: posta nell' animo quella persuasione fittizia, che dicesi evidenza falsa, può l' uomo da sè, massime ov' entri la passione, riconoscere la falsità del giudizio, del quale pur tuttavia egli è persuaso? La qual domanda vale come questa: l' uomo che ha smarrita la via, e pur crede di battere la vera, può da sè rinvenirsi, e tornare nel buon sentiero? Se facilmente si risponde di no a questa domanda, o come si a quell' altra? Dunque il divario tra le due evidenze, in cui si sostiene tutto il ragionamento de' filosofi razionali, è bisognoso, per farsi ravvisare, di un' altra norma; e però il criterio non è l' evidenza, o alcuna verità in quanto evidente, dacchè le occorre un criterio distinto a riconoscere sè stessa. Ma poi la natura della ragione è tale, che non ci puoi fare assegnamento, se non ti viene in aiuto la fede. Di fatto mettiti a considerare la ragione, sia nelle verità puramente ideali, sia nelle conoscenze che si riferiscono alla realtà, o che queste giungano alla mente da sè stesse, o dall' autorità umana; e sarai capace, che all' ultimo non c' è costrutto di nessuna certezza.

Le verità ideali o pure, che stanno alla testa delle altre, sono i così detti principj della ragione. Ma questi ti riescono tanto vani in sè medesimi, che alcuni filosofi de' nostri giorni, e dico filosofi razionalisti, gli hanno per mere tautologie o falsi giochetti di parole. Io non mi so risolvere a sentire con essi, ma pur è certissimo ed è confessato da tutti,

che quei principj considerati da sè, non ci dánno a conoscere nemmeno una gocciola d' acqua; e le proposizioni *ciò ch' è è*, e *ciò ch' è non può insieme non essere*, e *un effetto ed una qualità hanno una causa ed una sostanza*, non ci fanno mica sapere se qualche cosa sia, o v' abbia qualche causa o sostanza reale. Inoltre sono infeconde d' ogni altra idea, imperocchè la loro universalità od estensione ha la minima comprensione, o vuoi dire la massima astrazione da ogni differenza specifica degli oggetti. Vediamo dunque se ci sia maggiòr frutto nelle conoscenze, le quali si riferiscono alla realtà. Io non voglio essere di coloro, i quali negano ogni certezza alla percezione; imperocchè mi pare innegabile che nella coscienza di noi, e nel conoscimento delle cose che ci si appresentano ai sensi e poi all' intelletto, siavi pure tanta virtù d' evidenza, che ogni uomo sa di contraddire sè stesso, quando nega di percepire ciò che gli è presente ad ogni modo. Però io confesso volentieri, che noi possiamo applicare alle cose reali percepite i sovrannominati principj della ragione (i quali di per sè sono infecondi) e per essi acquistare di quelle non solo una certezza diretta, ma ben anche riflessa, col rendersi conto dell'assurdo che v' ha nel negarle, e col passare dalle qualità alle sostanze, e dagli effetti alle cause. Ma è notissimo il divario che corre dalla percezione confusa e complessa delle cose alla percezione distinta e specificata, e da un primo loro complicato e volgare ripensamento a quello ben chiaro e distinto è proprio de' dotti. Or bene, io dico, che questo, relativamente alla natura dell' uomo (ch' è ciò che più mi preme notare), è difficile al sommo, anzi impossibile, se noi siamo sprovveduti del lume rivelato. Io me ne richiamo alla coscienza di tutti noi, anzi di tutti gli uomini spassionati: se la religione non ci parlasse dello spirito e del corpo, dell' intelletto e del senso, dell' istinto animale e del libero arbitrio, ci basterebbe l' animo di strigare da per noi queste conoscenze? No; tanto confusi, rapidi, svariati si succedono i fatti interiori, tanta è

la fatica di raccoglierci dentro di noi, tanto siamo allettati dalle cose esterne, tanto ci conturbano le passioni; è sì facile avviene di prendere una falsa notizia d'un fatto, e d'applicarla poi al rimanente de' fatti viziandone tutto il sistema. E la impossibilità della impresa ci apparisce anche da questo; che quantunque noi col sussidio della cristiana educazione possiamo benissimo determinare nella scienza gli attributi dell'anima, e le sue principali facoltà e funzioni; quando poi scendiamo a più minuti particolari, allora ci troviamo in un mare d'incertezze e d'opinioni. Dunque benchè noi siamo sempre alla presenza di noi stessi, malagevole più ch'altro mai ci riesce di raccapezzare le cose nostre. Insomma il conoscimento di noi è il più facile e più difficile insieme; e sfido io qualunque uomo spregiudicato a dire altrimenti. E poichè quella conoscenza è la più necessaria, si raccoglie quanto danno venga dagli errori sostanziali in questa materia; i quali possono appareggiarsi al mescuglio di cose infette nel pane.

Ma l'uomo non si ferma, nè può, nè deve fermarsi all'analisi dei fatti percepiti: sì per via di ragionamento, e però coll'applicazione delle idee e dei principj universali, ha bisogno di sapere il principio ed il fine delle cose, l'ordine loro, il bene ed il male, l'esistenza e natura di Dio, la vita futura, ed altre verità di simil sorta. Deh! non facciamo i baldanzosi, e chiediamo sinceramente, e sinceramente rispondiamo a noi stessi, se le nostre forze, non assistite da un magistero divino, sieno pari a queste grandi ricerche! So bene anch' io, l'anima dell'uomo essere naturalmente cristiana, perchè la natura spirituale dell'intelletto e della volontà ci dispone a passare da noi e dall'universo al conoscimento di Lui, ch'è sommo vero e sommo bene; ma quante difficoltà non ci s'attraversano per cagione de' sensi e delle passioni, le quali tarpano le ali della mente! E pazienza, chi volesse sostenere che da noi valghiamo ad acquistare una tal quale cognizione della divinità e degli altri veri, che supe-

rano il senso; ma chi vorrà poi da galantuomo asserire, che noi, lasciati soli, potremmo per via di sillogismi acquistare una notizia esatta, sicura, determinata degli attributi di Dio, e degl' immortali destini dell' anima nostra? Come! non è egli vero, che a gettare lo sguardo dell' intelletto in questi grandi argomenti ci sentiamo sbigottiti, benchè non si tratti di acquistarne la notizia, ma solo di renderla scientifica per via di principj e dimostrazioni? O pensate, se non ne avessimo insegnamento alcuno! E poi sanno bene coloro, i quali si dánno a questi studj, ove le materie son tanto complesse, gli oggetti sì remoti da noi, o le passioni sì inframmettenti, quanto facile sia sbagliare nei principj, o nella forma dei raziocinj, così verso ciascuno di essi, come nel collegamento loro; e quanto difficile al contrario avvedersi dell'errore, e non appassionarsi e non intestare nella propria opinione, e quanto intrigato lavoro di mente risolvere le ultime illazioni nei principj universali. Mi par dunque provato, che nè per via de' primi assiomi, nè della percezione e del ragionamento, la intelligenza umana potrebbe da sè sola acquistare la scienza schietta e salutare de' tre grandi oggetti della Filosofia, cioè di Dio, dell' universo e dell'uomo.

Metter fuori la opinione, che noi potessimo ciò fare per via degli affetti spirituali dell' anima nostra, mi parrebbe troppa stranezza; che che ne abbiano pensato molti. Che gli affetti avvalorati dalla fede molto giovino a raddrizzare la ragione, non c'è dubbio di sorta; ma che essi, quando l'impeto sregolato de' sensi e delle passioni li sopraffà, e la mente non è illuminata a discernere lo spirituale dall' animalesco, possano servir di criterio per discernere il vero dal falso; e per conoscere quegli oggetti che la ragione, com' abbiamo veduto, da sè stessa non può, oh! questo poi è assurdissimo a sostenere. Si aggiunga, che gli affetti dello spirito non sono pur finalmente un che diviso dalla ragione, ma ne sono la parte operativa; e però se quella è impotente, come credere

che sieno potenti questi al nitido discernimento delle più alte verità filosofiche?

Se per sè stessa, o considerata nella sua parte speculativa, o nell' affettiva, la ragione nostra non può vantarsi di possedere il criterio del vero, diremo che questo le sia porto dall'autorità degli uomini riposta nel senso comune, o nelle dottrine de' sapienti? Ma e' sarebbe un circolo vizioso manifestissimo. E per fermo, il consenso, che dicesi senso *comune*, suppone il senso *privato* o l' intendimento del vero; il quale appunto è *comune*, perchè trovasi in *tutti;* e però si dice anche d'un uomo solo: egli ha il *senso comune;* cioè il conoscimento di quelle verità che ognuno conosce. Non c' è dubbio che intesa la cosa di questo modo, il Balmes ha torto di riprendere coloro (e siamo tutti) che fanno sinonimo il senso comune col consenso universale. Ma fermato questo punto, che il senso comune involge la conoscenza del vero ne' singoli, non è manifesto che se le menti degli uomini sono implicate di molti errori, anco le verità di senso comune saranno tanto avviluppate d' opinioni false, e tanto limitate a poca cosa, che la scienza potrà cavarne scarso vantaggio? Or noi abbiamo veduto che la mente degli uomini, senza la luce della parola divina, non ha virtù che basti a conseguire le conoscenze pure e distinte di Dio, del nostro spirito, del nostro fine, e dell' ordine universale; conséguita dunque che in tale stato supporre la esistenza d' un senso comune luminoso, il quale ci ammaestri, sarebbe lo stesso che reputare possibile un conoscimento in tutti, che non è in alcuno. Lo che può anche dirsi a più forte ragione dell' autorità de' dotti, la quale non è altro che l' autorità del consenso nella scienza; e scienza vera ed intera non si dà, come ho provato, se non ci disciplini la fede.

Le prove storiche sovrabbondano; e non sono ignote a nessuno, nè possibili a negare. Chi non sa le stolte religioni di tutti i popoli antichi e contemporanei, ove non è lume di

fede? E chi non ha qualche sentore delle false opinioni de' filosofi eterodossi intorno a Dio, all'anima, ed all'ultimo fine? Platone ed Aristotile fra i Pagani sono i più eccellenti. Eppure il Dio di Platone ha qualche cosa di mutabile come l'uomo; il Dio immobile d'Aristotile non ha provvidenza; l'anima nostra, secondo le oscure dottrine del primo, è immortale, ma non sai ben capire se la sia parte dell'anima universale e ritornante pur alla fine nell'unità del suo principio: il secondo fa dubitare s'ei la faccia un atto del corpo, e mortale con esso. Della creazione poi non apparisce nessuna idea nè in loro, nè in altri. E nella sostanza de' varj sistemi, s'asconde o il dualismo, od il panteismo; e lo scetticismo termine finale di tutti.

Chi ci può trar fuori da questo abisso se non la fede? onde si crea la Filosofia cristiana, la quale benchè combattuta dal Paganesimo rinnovato delle sètte, nondimeno dura per tanti secoli sempre la stessa nelle parti essenziali ed è progressiva nelle conclusioni. Dopo tanti secoli, se noi prendiamo in mano Sant'Agostino o San Tommaso, noi ci sentiamo dentro la nostra medesima Filosofia. Qual setta potrebbe dire altrettanto?

Fatta la remozione dall'ufficio di criterio, così della ragione, come dell'autorità umana, non avanza che l'autorità divina; e noi potremmo rimanercene a tanto; ma gioverà toccare l'argomento in modo diretto. Ormai è cosa dimostrata e con le ragioni e con la storia, che l'uman genere non è venuto a civiltà dallo stato selvaggio, ma che la salvatichezza del vivere fu corruzione d'una civiltà primitiva. Con le ragioni; perchè Dio creando l'uomo, nol potea lasciare ignorante di tutto ciò ch'è necessario alla vita del corpo e dello spirito; perchè le facoltà umane prima debbono essere educate dal di fuori e poi si educano da sè stesse, e quella educazione esteriore non poteva esser in principio che divina; e perchè il male e l'errore non possono essere il germe

del bene e della verità, ed il genere umano abbandonato, selvatico, diserto d'ogni consolazione civile, rimanendo soggetto alla signoria de' sensi e della fantasia sbrigliata, è pieno d'errore, di peccato e di miserie. Con la storia, perchè le più antiche tradizioni ci serbano memoria d'un'età dell'oro, e d'una caduta dell'uomo dalla prima felicità; perchè le dottrine è le massime morali, quanto più vetuste, tanto sono più pure, come si ha da Cicerone e da Platone, e come dimostrò il Buffa nel suo bellissimo libro delle origini; perchè la storia mosaica, che ci narra dell'Eden, è pure la storia più autentica, anzi la sola storia dei primi tempi dell'umana famiglia, come tutti hanno provato, ma più recentemente, e fra noi 'l carissimo Balbo; e quel Cesare Cantù, che gli stranieri hanno in riverenza, e molti de' nostri in vituperio. A queste dottrine sì semplici e schiette alcuni preferiscono quelle d'uno svolgimento panteistico della ragione divina nella scienza dell'uomo. Una prova di più, che la mente nostra, se va fuori della fede, dà in pazzie. Certo, questo svolgimento indefinito senza principio e però eterno, ha fatto una via immensa per venire a ben poco, cioè alla scienza dell'uomo. Ma passiamoci di questo; e tenuta per indubitabile la educazione divina nel principio del genere umano, veniamo a concludere, ch'essa è dunque la norma del vero. Di fatto, se la nostra specie ebbe d'uopo che le fosse dato sul primo quell'ammaestramento divino, come non avrà bisogno di conservarlo? E se il Verbo fu dapprima la regola della verità, come pensare che cessi questo suo magistero nel progresso de' tempi? Che la mente umana con quella scorta passi a nuove conoscenze e formi 'l sistema scientifico, questo va bene; ma che siamo potenti a far ciò, dimenticando gli avvisi di chi c'insegnava la strada, e senza cui non avremmo saputo il cammino, oh questo poi non torna. Voi direte: una volta che la nostra ragione è stata indirizzata, ella fa da sè; come il giovine, imparati i buoni costumi e le buone

creanze da' genitori, si regola bene col proprio giudizio. Ma io rispondo che se il giovine disimpara la istituzione ricevuta, non si può più condurre dirittamente; e così se noi ci dimentichiamo le norme del vero, nelle quali fummo allevati dalla Fede, noi non sappiamo poi ben usare la libertà della ragione.

E l'argomento rincara, se riflettendo a noi stessi, consideriamo quella nostra interiore fiacchezza di volontà, cui pare sì duro di resistere al senso, e quella, direi quasi, debolezza di vista, onde la luce delle verità supreme ci fa barbaglio. Tanta infermità dell'animo nostro è un fatto, che ogni uomo sente, e che i sapienti di tutte l'età riconobbero; e che riconosciuto trasse molti allo scetticismo. La causa di essa ci è narrata dalla rivelazione; e non entra nel soggetto nostro il riandarvi sopra; ma sì ci è dato di concludere da quel fatto, che tanto più sia necessaria la pedagogia divina, quanto più siamo senza nervo d'intelligenza e d'animo. Magari! la superbia dei luciferi si vanta di conoscere a fondo tutto l'universo e si paragona a Dio, anzi si fa un Dio; ma poi? Nasce un sistema, e levasi una nuova folata d'opinione e se lo porta via. Miserie umane che si vedono, e si toccano, eppure vi ha sempre chi ci casca dentro e se ne tiene! Io dunque non dirò con alcuni, che noi non abbiamo nessun lume naturale di verità; chè ciò m'è vietato dallo studio della mia natura intelligente e dalla stessa rivelazione; ma sì affermerò, che questo lume è tanto languido, che tolta la parola rivelata, noi ci perderemmo in errori senza fine.

Vuoi conoscere la sovranità della fede, come criterio di scienza? Vedilo in tutte le scienze, nessuna esclusa. Statemi a udire, prima di gridare al paradosso. Dacchè io ammetto un lume di ragione, è manifesto che non posso farmi uno di coloro, i quali vantando la sapienza rivelata, hanno per baje tutte le umane discipline. È una esorbitanza, che offende Dio, perchè nega la ragione umana, bellissima fra le

opere di lui. A me dunque sembra una gran follia andare a busca di vani argomenti per mostrare incerte e vane le scienze fisiche, e perfino le matematiche. Dite quanto volete; ma intanto, lor mercè, il fuoco anima i carri e le navi; e l'uomo, questo grano di polve, gira la terra più rapido del vento; e la parola, veloce come pensiero, va e ritorna da un capo all'altro del mondo; e ordegni senza numero obbediscono alla mente nostra, quasi avessero senso di vita. Contro ciò che si vede, non c'è discorso che tenga; e chi dà del capo ne' fatti, sel rompe. Anzi, non solo io reputo che quelle sieno scienze bellissime, ma più tengo per fermo che in esse, ove non entrano tanto le passioni come nella Filosofia, la ragione abbia il suo proprio criterio sufficiente, e vada innanzi da sè. Nondimeno la signoria della fede non cessa rispetto al dipendere loro dalla scienza prima. La Filosofia tutta quanta si vale della fede come criterio, perchè i suoi oggetti sono identici a quelli della rivelazione; quantunque Dio, l'universo e l'uomo si conoscano in un modo diverso per la scienza divina da quello che si apprendono per l'umana, e nella prima si congiunga il mistero alla parte razionale. Nelle altre scienze non è così; perchè Dio non ha rivelato che il necessario all'ultimo fine; e però lo studio delle quantità e dei fenomeni lo ha tutto lasciato alle indagini umane. Ma poichè le quantità e le leggi fisiche si astraggono dal mondo, ch'è oggetto della metafisica e della fede, e si meditano dalla ragione, ch'è pure oggetto dell'una e dell'altra, ed è principio efficente del sapere, ne scende, che se venga alterata la nozione di quegli oggetti, se ne alterino pure tutte le scienze umane; e poichè il guasto di essa fermamente avviene, se abbandonasi la regola della fede, segue che quest'abbandono fa danno a tutte le scienze. E per venire ai particolari; abbiamo veduto che una Filosofia eterodossa, o incredula, mena diritto allo scetticismo; perchè introdottisi degli errori essenziali nella scienza prima, la mente

non può appagarsene, e se non ha soccorsi a sostituir loro la verità, si sfiducia di sè, e rifugge nel dubbio. Ora non ci vuol mica l'algebra a capire, che lo scetticismo è pèste comune d'ogni dottrina, perchè se neghi o dubiti di poter mai trovare alcun vero, le scienze metafisiche e fisiche, le quali pure campano di verità, se ne vanno per sempre. Di fatto gli scettici antichi e moderni se la prendono con tutte le scienze, e si sforzano di provarci, che i fatti mutabili non posson mai donare ferma certezza, e che gli stessi teoremi ed assiomi della geometria e dell'arimmetica sono nient'altro che sofismi, od almeno sintesi misteriose ed inverificabili della ragione. Però i matematici della Grecia non la pensavano come i più de' nostri che fanno i non curanti della metafisica, ma si stringevano in lega coi filosofi per combattere gli scettici ed i sofisti. Ma quanto alle matematiche, se ne togli i postulati logici superiori ad esse, come sarebbero appunto la veracità della mente, la quantità discreta ed i modi legittimi del porre i principj, del dimostrare e dell'ordinare, (e non son mica bazzecole) la Filosofia non ci ha gran parte. Pure avvi una idea, che i matematici tengon cara sovrammodo, e che bisogna considerare a lume di metafisica, chi non voglia dare in isconci; vo' dire l'idea dell'infinito. Quelli tra loro che prendono l'infinito matematico per vero infinito, anzichè per indefinito, cadono nell'assurdo di infiniti maggiori e minori, e d'un tutto infinito, le cui parti sono ciascuna un infinito. Però, non potendosi ben concepire l'infinitudine se non da coloro che vengono aiutati dalla fede a formarsi l'idea dell'ente assoluto, la Filosofia cristiana giova moltissimo per questa parte ancora alle scienze della quantità, le quali, posto quel vero concetto, non cadrebbero più nel detto errore.

Dove poi la fede ha grande efficacia (e ridano a lor voglia i mingherlini), sono le scienze fisiche; e perciò la Filosofia cristiana può solo mantenerle in fiore. Come mai? come mai? Oh! eccolo il come. Quelle scienze importano

l'esistenza dei corpi, non è vero? Dunque l'idealismo spianta la fisica, perchè nega i corpi. Si dirà, che la fisica studia i fenomeni, e niente altro; e che non importa poi sapere, se quelli sieno apparenze ideali, o realtà. A chi la raccontate voi? la scienza vuole realtà e non apparenza. Fate credere agli uomini, che i fatti della natura son come illusioni di sogno, e sfido io, se nessuno si vorrà più impacciare di una natura che non è. E tanto è vero ciò, che le scienze naturali prendono maggior foga, allorchè la Filosofia, lasciando i metodi *a priori*, diviene sperimentale; e poichè il bene fra gli uomini è sempre difettivo, talvolta lo studio del mondo esterno fa dimenticare lo spirito. Dico talvolta, e non sempre, e vo' dire de' mediocri non dei valentuomini, pei quali la natura è sempre il gran libro di Dio. Ma forse alle scienze fisiche profitterà il sensismo. Sì? Ma come volete che a lungo andare giovi loro un sistema, che invilendo lo spirito, ci allontana dallo studio di ciò che non è materia, e però anche da quello del pensiero, e dei principj e dei metodi e delle ragioni della scienza? Andremo a cascare nell' empirismo, si camminerà a tentone, e si faranno di molte scoperte minute e divise, ma perderemo la pratica di quelle sintesi grandiose che usavano di concepire que' nostri vecchi, i quali si chiamavano cristiani e filosofi naturali. Ed abbiamo i fatti, che cantano. Vedete, fra le altre cose, che il sensismo, o schietto come nel Condillac, o larvato come nel Kant, reca finalmente alla negazione delle cause finali, e però dell' ordine. I fisici che tengono dal Kant, dicono, che ciascuna cosa sta a sè, e ciascuna parte delle cose è tutta a sè stessa, e che però non è buon metodo quello di cercare la disposizione di una cosa all' altra, e d'una parte all' altra, come di mezzi ad un fine. Ma, se Dio v' aiuti, mancata questa relazione degli enti ai lor fini particolari, e di tutti ad un fine unico, che n'è dell' ordine? e mancato l' ordine, che n'è dell' universo? Sta bene, che in fisica non bisogna concepire

ordinamento di cose senza studio di fatti; ma che nei fatti si cerchi l'ordine, ciò è bello e divino, e costituisce la scienza. O perchè dunque, mediante l'idea dell'ordine che hanno gli enti fra loro, i fisici supposero la esistenza di certe stelle, di certi animali, di certe piante; che fossero gradi mediani nelle varie classi; e poi l'esperienza confermò l'ipotesi? Certo quella sentenza menerebbe alla morte delle scienze naturali; e mi gode l'animo, che i dotti nostrali, ch'io sappia, non l'abbiano accettata. Il panteismo poi, che immagina il mondo come uno svolgimento dell'essere, fa la natura *a priori;* e i sogni dànno lo sfratto alla induzione. Indi quelle strane teoriche di generazioni spontanee, e del tramutarsi d'una specie inferiore in una maggiore, e del venir l'uomo dagl'infusorj.

Quanto importi la fede nelle scienze civili non è chi non veda, se pensiamo che la civile Filosofia è il solo e necessario nutrimento di quelle, e che la Filosofia del diritto e della umana società dipende dalla metafisica, antropologia ed etica cristiana. Che è mai un diritto naturale, dove non si deducano le leggi dalla legge eterna della giustizia, e si venga perfino a negare col Bentham ogni regola di natura, e si prenda l'utile a sola norma, e l'essere umano si studi come una pianta od un minerale? Indi un giure pubblico senza equità e senza carità, nel diritto criminale più calcolata la pena a mo' di meccanica, che meditati i modi preventivi del male; nella economia ogni questione del più e del meno, non mai d'un po' di virtù e di benessere vero; nel diritto privato, o negata la sintesi della scienza in forma di codici, e resa la giurisprudenza tutta cosa storica, tutta cosa empirica e di fatto, e senza principj direttivi; o scritti i codici con sì debole stima della nostra eccellenza, che il matrimonio, ad esempio, vi apparisca come compra e vendita di corpi umani. I quali errori non sono possibili, quando la Filosofia, informata della fede, regga tutte le scienze.

La bontà di questo reggimento si fa sentire nelle lettere e nelle arti belle; le quali avendo per soggetto l'uomo in sè e nelle sue relazioni con Dio e con la natura, è chiaro, che quanto più rettamente penseranno i letterati e gli artisti del soggetto loro, tanto meglio faranno, perchè il bello è splendore del vero; e tanto più è retto il pensiero, prima nella classe culta, e poi negli altri ordini della congregazione civile, quanto più la Filosofia è sana e concorde con la fede. E vedi, che il fine dell'arte è il bene per mezzo del bello; e però quanto migliore sarà l'intendimento del bene, tanto migliori saranno le arti. Una certa scuola va insegnando: l'arte per l'arte; e purchè il cattivo ed il brutto si esprimano con eccellenza, l'arte è quella che dev'essere. Ma in che mondo siamo? O non è dunque più vero, che ogni uomo dev'essere galantuomo, e che tutto ciò ch'egli opera deve fare più buoni e sè e gli altri? Dunque l'artista non importa che sia un galantuomo? E le opere sue non importa che sieno da galantuomo? Il fatto sta, che se noi potessimo vedere in un punto tutti i giovani intisichiti d'anima e di corpo per la lettura e per la vista di cose oscene od empie, noi ci sentiremmo mancare il cuore dallo spavento. Ed è questo il bel trovato dell'arte per l'arte? L'arte fatta bordello, è da uomini meretrici e sozzi; ed io chiedo a Dio, che la nostra dolce Italia tenga ben fermo, che il bello è pel buono, e che l'arte è scuola di gentilezza e di virtù. Ma quella teorica viene da una Filosofia incredula; e dimostra più ch'altro mai, quanto faccia per l'arte la Filosofia cristiana. La Filosofia che allattò Dante fu la scolastica, la qual educava gli spiriti alle profonde contemplazioni, e tenendo dietro con lo stile all'andamento del pensiero, faceva passare le lettere dalle pompe latine alla semplicità delle nuove lingue e dell'arte nuova. Traduci San Tommaso tal quale, e ne avrai stile sciolto, evidente, spedito, come si richiede alla lingua nostra. A questa ingenuità di forma logica aggiungi le maniere

natie della favella e la impronta dell' animo tuo, e te ne verrà ottima prosa: aggiungi le immagini, gli affetti, le figure, le locuzioni poetiche proprie della lingua o trovate dall' ingegno, e tu farai ottima poesia. Questo non seppe conoscere il Boccaccio; ma uomo piacevole e dato a' piaceri, diede all' arte sua una materia pagana, e ignorando le diverse ragioni de' tempi, come volle rimettere in fiore la mitologia, così volle parlare alla latina, e pose l' ingegno più nelle parole che nelle cose. Il Petrarca poi, altissimo intelletto, e fornito d' un senso della bellezza e della grazia piuttosto unico che raro, ebbe in dispregio la nudità degli scolastici, e si riparò tra gli antichi, prendendone la lingua e la filosofia platonica. L' eloquio volgare adoperò a passatempo; e indi un bene ed un male. Il bene, ch' ei non poetò all' antica, perchè non affidando la sua fama a quelle rime, non isdegnò di obbedire alla nuova qualità dei tempi, così nel sentire, come nel dire; il male, che non iscrisse nella nostra lingua per educare sè stesso ed altrui; ma sovente ci snerva l'anima in lamenti amorosi. L'abbandono della Filosofia cristiana per amore dell' antica fece venir meno in molti 'l criterio dell' arte, il qual è di significare per via di bellezza l' uomo della nostra civiltà, come gli antichi significarono l' uomo della loro. Indi tutto il volume di quelli che ponevano il sommo dell' arte nell' imitare il Petrarca od il Boccaccio. Di Dante poi si sono scritte le più strane cose del mondo; e lo Speroni, nel suo dialogo delle lingue, fa dire ad uno (non ricordo chi sia) che la lingua dell' Alighieri è piena di lombardismi o di modi da contado. Oh se l' Ariosto con quel suo stile di bellezza insuperabile fosse stato sempre il poeta della morte di Brandimarte, de' lamenti d' Olimpia, dei generosi amori di Bradamante, e di tutti quei luoghi ov' egli è civile e cristiano! Oh se quell' anima bella di Torquato, ch' è sì divino ne' suoi canti cristiani, e che pure ha scritto la maggior epopea della Cristianità, invece de' boschi e de' castelli incantati avesse tolte le

sue meraviglie dalle ombre de' patriarchi, dei profeti e degli apostoli, e dalle memorie de' luoghi santi! Ma insomma, il maestro primo di pensieri, d'affetti, di stile e di lingua in versi ed in prosa è l'Alighieri; ed egli è l'Omero del mondo rinnovato, perchè la sua scienza e l'arte sono della nostra civiltà, cioè cristiane.

I medesimi mali nelle altre arti. Premetto, che io non so quel che si dicano alcuni, i quali spacciano una lor teorica di pitture e sculture ideali, senz' amore di forme. Ma Dio, fratelli miei, che ha pure gli archetipi eterni, gli esternò nelle bellissime forme dell'universo. O che l'arte nostra non deve imitare l'arte di Dio? E chi è da tanto da farmi vedere l'idea se non in qualche oggetto visibile? E il brutto esteriore potrà mai rappresentare il bello interiore? Oh non è vero che la innocenza della vita e la bontà dell'anima, e la santità, e la verecondia, e la generosità del cuore hanno virtù d'abbellire la faccia dell'uomo, come il vizio la deforma e corrompe? Dunque l'arte non istà senza bellezza di forme, perchè senza queste non può rendere la bellezza dell'idea. Ma pur tuttavia la beltà sensuale è ben diversa dal bello divino dell'anima, che si manifesta nel corpo; e nessun'arte mai l'espresse, come la cristiana. L'anima bella in un corpo bello; ecco la figura umana ch'è soggetto dell'arte nostra. Ora se nei secoli primi la formosità non parve quanta nel cinquecento, maggiore fu quella evidenza di beltà spirituale che rapisce l'uomo sopra sè stesso; e il Beato Angelico basta per tutti a mostrarlo. Il paganesimo posteriore contaminò le arti; e la Madonna della Seggiola non ha gli occhi di Madonna. Ma spiacciono i giudizj smodati; chè davvero l'arte del cinquecento non fu tutta o quasi tutta pagana; e Raffaello ebbe mano d'angelo nella Madonna del Granduca, e nell'altre della Tribuna; e dov'egli (e accade spesso) unisce quella sua celeste eccellenza di forme alla divinità de' concetti, bisogna avere un cuor di sasso per non amarlo. Certo il copiare dai

modelli antichi, anzichè raccogliere il meglio della natura per incarnare un'alta idea della mente, fu difetto di criterio filosofico, che mancò, quando spiacque la scienza cristiana. Il Canova vinto dalla fede, dal cuore e dalla realtà del soggetto, è immensamente più vero e bello e creatore nel suo Rezzonico e nel Pio sesto, la preghiera dei quali pare il gemito e la speranza di tutto il mondo, che nella Venere. E sia benedetta la memoria del Bartolini, che fece tornare l'arte alla bella natura ed all'idea cristiana, e ci lasciò la Fiducia in Dio e la Carità, che son cose di paradiso. Nè mi fanno buon sentire i panegirici sterminati delle severe cattedrali gotiche. Se il duomo di Milano e quello di Lucca ti raccolgono a pentimento, il duomo di Pisa, le cupole del Brunellesco e del Buonarroti, e Santo Spirito di Firenze ti levano in gioia d'amore. Ma pure è vero, che le chiese fatte a teatro tolgono la divozione a chi l'ha, e, illanguidito il senso religioso, si è spento il senso dell'architettura sacra; come l'animo venale dei presenti non ha più gusto di quell'architettura civile, che raffigurava sì bene la severa maestà delle famiglie e delle nazioni cristiane. Della musica non parlo; chè non vorrebbesi tornare davvero all'antica povertà; ma la musica sacra, sì bella, sì celeste, sì educatrice, oggi ripete le danze delle ballerine; nè le armonie de' nostri teatri, paghe del fracasso, si curano punto di levare il popolo a grandezza ed a virtù. Oggi più che mai s'insegna la scienza delle regole architettoniche e musicali. Ma come va, che gli edifizi sacri e civili sì di rado han garbo, e le musiche, tirate giù a calcolo d'arimmetica, lasciano sì spesso intirizzito il cuore? Forse le regole buone non contano nulla? Chi lo direbbe, se chi è partecipe di ragione opera bene in virtù d'una regola? Il male sta qui: che non si conosce, come le linee degli edifizj e le note musicali rispondono ai sentimenti e pensieri dell'uomo, come il volto all'anima. È una relazione misteriosa, ma innegabile. Ora come i sembianti hanno un lor proprio bello, così le linee

e le note; ma il fiore della loro bellezza, è quell' armonia con lo spirito. Però il forte e santo e leggiadro sentire crea arcanamente la bellezza delle forme e delle armonie; e queste alla lor volta destano con una certa lor voce incognita gli alti sentimenti, e con la bellezza persuadono il bene. Dunque la virtù dell' animo è la prima regola dell' arte; e quella s' informa della scienza, e questa della fede.

Della sua efficacia sull' individuo, sulla famiglia, sulla nazione e su tutta la specie umana tanti valentuomini hanno ragionato sì bene, che non si può dir meglio. Agli avversarj del Cristianesimo, potremo dire: lasciamo da parte la fede, come fede; ma credete voi che un uomo veramente cristiano, una famiglia cristiana, una politica cristiana, un' alleanza cristiana di popoli, sieno cose buone e sante? Chi rispondesse di no, darebbe segno di pendere allo scemo, e sarebbe meglio tacere.

E qui basti, chè io terminerò col dire: se' l' èra nostra tutti s' accordano a chiamarla cristiana, e cristiana la nostra civiltà: la scienza pure, e l' arte, e la vita debbono essere cristiane; e la croce, come brilla sulle facciate de' tempj, deve splendere sulla corona de' rè, nelle sale de' consigli e de' parlamenti, nei tribunali della giustizia, nelle scuole de' sapienti; deve pendere sul seno dell' uomo, come sopra un altare, e proteggere il letto e la mensa delle famiglie; perchè la fede è criterio di scienza, luce di bellezza, regola di giustizia e principio di amore.

Poichè il Siciliano si tacque, gli altri che tenevano sentenza diversa, ripeterono brevemente il costrutto delle lor opinioni; e chi disse, a quel modo sdrucciolare la scienza nel dubbio, perchè non ammesso un criterio intimo, viene a mancare ogni motivo ragionevole della fede; chi, la fede supporre la natura, e però i buoni sentimenti dell' animo; chi, il senso comune essere la ragione naturale della università del credere; e chi, la Filosofia esser cosa affatto diversa

dalla fede, ed avere una sua propria crescenza nelle scuole de' dotti. A che il Siciliano rispose in sostanza: la fede render valida la ragione ad avvisare gli stessi motivi del credere, ed ella rettificare il cuore, educare il senso comune, e mantenere in unità la scienza. Poi si fece a dire il Romano:

Romano. I buoni argomenti recati da ciascuno in difesa del proprio parere mi dánno certezza maggiore, che la verità risiede nell' accordo delle vostre dottrine. Però, mentre io stimo che tu abbia dimostrata benissimo la importanza della fede, non credo che possiamo dedurne, questa essere l' unico e principale criterio della Filosofia, ma sì ch' è criterio utilissimo, anzi necessario. E poichè le diritte ragioni degli altri già provano falsa la esclusione che dái tu a' loro criteri, non avrò molto da dire. Tu, al far de' conti, hai mostrato, che la ragione facilmente si torce dalla verità, che la istituzione divina fu necessaria al principio dei tempi, e che però ella conserva il suo ufficio educatore; e se l' uomo sottraggasi ad esso, la Filosofia si spezza in sistemi, le altre scienze più o meno dánno nel falso, le arti e le lettere perdono la loro eccellenza, e l' uomo ed il consorzio civile si partono dal bene. Le quali cose tutte ti concedo per vere; e nondimeno, io penso che la fede non sia il primo e l' unico de' criterj. Di fatto se la fede non crea la ragione, questa deve avere in sè stessa un lume di verità, e però un criterio interiore. Sta bene che l' uomo non sa senz' aiuti esterni schivare l' errore in cose gravissime, ma ciò non deriva da falsità della ragione, sì dall' abuso che ne facciamo. Or quando la mente ricorre alla parola divina per essere certa di una dottrina qualunque, ciò non toglie che sia in lei il principale criterio; perchè la fidanza posta nel verbo rivelato ha il suo motivo ragionevole nella infallibilità divina; ed è chiaro che l' uomo non avrebbe fede, se la ragione non gli dicesse, che Dio esiste ed è verace. Oltre a ciò, trattandosi di scienza razionale, quantunque il filosofo sappia che le parole di Dio son tante

verità, nondimeno queste non entrano a far parte di scienza, finchè la mente non le ha rimenate a principj razionali, il che non può fare senza una evidenza interiore. Però quelle verità che sono superiori alla ragione, non forman oggetto di Filosofia. Insomma, nell'ordine delle verità naturali, l'ammaestramento esterno aiuta la ragione a conoscere la verità; ma questa è riconosciuta con un retto criterio. Vedi, il fanciullo che impara geometria, per fermo non saprebbe trovare da sè le dimostrazioni udite dal maestro; e tuttavia, chi veramente gli fa conoscere la verità non è la parola esterna, ma la ragione di lui, la quale intende il significato di quella e lo ravvisa conforme al vero. Dunque la conformità di qualsiasi parola che vien di fuori, con la verità che manifestasi dentro, non può discernersi che dalla ragione; e però il criterio, non unico, ma principale, è in essa. Non unico, perchè ben è vero che la ragione ha bisogno di essere disciplinata da segni estrinseci di verità, ed avvalorata dai sentimenti spirituali dell'anima; ma principale, perchè i preamboli d'ogni ammaestramento son forniti dalla ragione, la quale deve possedere l'idea, se la parola vuol significare qualche cosa e se l'affetto vuol tendere ad essa, e perchè la ragione medesima giudica della relazione fra la parola ed il vero, e fra il sentimento e il bene dell'intelletto. Nè però si viene a scemare la stima della signoria divina; imperocchè Dio è l'autore della ragione, ed egli stesso che ci dà lume di fede, ci dà lume pur anco di conoscenza. Io so che gli stessi motivi della fede si conoscono in modo perfetto da chi già crede, imperocchè sia cosa d'esperienza, che accettati con assenso fedele i veri divinamente rivelati, a poco a poco la ragione si fa tanto addentro ai motivi razionali delle credenze, che si genera nell'animo una tale chiarezza da disgradarne quella degli assiomi. E ciò accade per la buona disposizione dello spirito, per la relazione arcana, ma reale, che corre tra il razionale e il sovrarrazionale, e per l'azione di Dio, che unen-

dosi all'anima più strettamente per via della fede, avvalora nello stesso tempo la ragione, Egli ch'è principio di verità. Ma per altro non sono men certi due punti: primo, che i motivi ragionevoli della fede son oggetto della ragione, benchè questa sia invigorita da quella; secondo, che certi motivi, logicamente almeno, precedono la fede, come sarebbe il conoscimento della veracità di Dio.

Stabiliti questi principj, ne scende, che se la ragione ha in sè il supremo criterio, son anco certamente norma del vero, il sentimento spirituale, che deriva dalla natura di lei; il senso comune, ch'è naturale consenso degl'intelletti; e l'autorità de' dotti, la quale dipende dalla somiglianza della ragione e dalla unità del vero.

La tua dottrina conduce diritto al tradizionalismo, benchè tu ne abbia saputi evitare gli errori. Secondo i fautori di quel sistema (che tu hai rifiutato), la ragione nulla può conoscere senza la parola divina. Ma se costoro dicessero bene, ov'è più l'ossequio ragionevole? E come distinguere più le verità naturali dalle rivelate? la ragione dalla fede? la fede da' suoi motivi? la Filosofia dalla teologia? Davvero, che questa opinione tira con sè lo scetticismo; e però è contraria a ciò che tiene la Chiesa, la quale ha sempre insegnata la riverenza per la ragione dell' uomo. Ma tu dirai: se io ho rigettato quell' errore, come imputarmene gli effetti? Perchè non c'è strada di mezzo: o rispettare la ragione dandole un suo proprio criterio; o toltole il criterio, negar la ragione. Di fatto come vuoi che stia la ragione senza conoscimento, e conoscimento senza luce di verità? La conseguenza massima del tradizionalismo è, com'ho detto, la Filosofia del dubbio, perchè, data la impotenza, o la fallacia necessaria della ragione, è chiaro che noi nulla possiam conoscere di certo. Dirai: c'è la fede. Ma se la ragione non può conoscere il vero, come le verrà fatto di sapere che la parola di Dio è verità? Indi ecco tagliate le radici della Filosofia, e di ogni

altra scienza. Perchè d'ogni scienza? Perchè tutte le umane discipline ricevono i dati e i principj dalla scienza prima; e perchè l'oggetto universale d'ogni sapere non è po' poi che il vero.

Ma poniamo che non sorga lo scetticismo; quali altri effetti verranno? Se la fede è l'unico criterio, e se la ragione è impotente, noi non potremo che credere, e non mai ragionare. Ma dato ancora che potessimo fare qualche ragionamento, questo sarebbe soltanto intorno ai punti rivelati, e movendo dalla parola presa per principio, come si fa in teologia. Da qual altro principio prendere le mosse, o su qual altra cosa discorrere, se fuori della fede la ragione è cieca? Tu hai privilegiate le scienze, diverse dalla Filosofia, di un lor proprio criterio. Ma questa eccezione non è logica. O la ragione ha o non ha efficacia di conoscimento. Se ha, ed essa vale per una scienza come per le altre; se non ha, e mancando una scienza mancano tutte. Indi avviene che alcuni, all'opposto di quelli che non vogliono mai sapere di fede, cercano in ogni scienza il codice della Bibbia. Ma ne' libri santi è scritto, che Dio ha lasciato il mondo alle disputazioni degli uomini; e davvero, che è vano cercare nella Scrittura cose diverse da quelle, che sono necessarie alla salute della vita sovrammondana. Capisco bene che queste cose essendo in gran parte le verità supreme, speculative e pratiche, com'esse danno lume alla Filosofia, ch'è scienza principale, così alle altre scienze. Ma nelle verità particolari, che sono l'oggetto delle ricerche scientifiche, la fede non entra per nulla; se non in quanto nessuna scoperta di nuovi veri non può mai esserle opposta. E chi non è molto discreto nell'uso dell'autorità divina, fa male alla scienza ed alla religione. All'una, perchè le toglie il suo libero progredire; all'altra, perchè la mescola con le umane opinioni, o la fa comparire come catena degl'intelletti. E non solo le scienze fisiche e matematiche, ma ben anco la Filosofia generale e le filosofie

particolari, hanno molti teoremi e problemi, nei quali non ha diretto ingerimento la fede. Laonde, in questa parte, non bisogna far mostra di voler costringere la ragione a pensare in un modo, anzichè in un altro, coll' abuso del domma. Dal tradizionalismo nasce il disprezzo di tutta l' antica sapienza. È verissimo che le filosofie antiche non furono la Filosofia perfetta, perchè nessuna scuola ebbe interamente un sano concetto di Dio, dell' uomo e del mondo; ma è vero del pari, che nei libri dei Greci e dei Latini si trovano bellissime dottrine, e segnatamente sulla universalità delle idee, sulle facoltà dell' uomo, sulle norme logicali, e sui doveri. Voi rispondete, che se gli antichi conobbero molte verità, fu per le tradizioni primitive, corrotte sì, ma in parte conservate in tutti i popoli. Ed io non ve lo nego; perchè cel dicono gli stessi filosofi pagani; ma tuttavia è certissimo, che molti fra loro seppero sceverare le buone tradizioni dalle false opinioni popolari; che per via di ragionamento giunsero a grandi verità sulla natura di Dio; che anzi potevano arrivare più là con la lor mente, e di non averlo fatto sono rimproverati nelle Scritture; e che valsero ad esplicare i principj di ragione, ed a trovare i buoni metodi della Scienza. Or tutto ciò è opera della ragione; e stando a voi, bisognerebbe farne a meno, e rinunziare ad una grand' eredità di sapere. Ma i Padri e i Dottori della Chiesa, e gli altri buoni filosofi cristiani, com' altri ha già detto, non fecero così. Che guadagno c' è per la causa della fede, o per la scienza, nell' avere in nessun conto le antiche dottrine? Forse giova alla religione accecar l' intelletto, reputandolo sempre ingannato ed ingannatore? o giova al sapere, dar di frego ai libri scritti da' più potenti intelletti che Dio abbia creati? Siamo cristiani, va bene; ma per questo appunto non lasciamo da parte nessun vero, bello, o buono, ovunque appariscane raggio.

Ciò che abbiamo detto della scienza, vale per l' arte. Le qualità dell' arte cristiana sono in parte diverse dall' arte

pagana. Chi non lo sa? E chi non vuol saperlo, s'inganna alla grossa; e non vede ch'e' fa i nostri tempi simili a quelli d'Omero, di Virgilio, d'Apelle e di Fidia. Ma in fondo poi la natura umana è sempre la stessa, e il bello è sempre bello. Però se l'arte pagana fu sensuale, la nostra dev'essere spirituale; se quella si fermò il più a vagheggiare l'esterno dell'uomo e la forza e la gloria, questa è rapida nelle immagini, e fa la bellezza specchio divino del bene, e si ferma in tutte le sante virtù dell'animo; e se l'una curò più lo stile del pensiero, l'altra, dopo cura lo stile, e prima il pensiero. Ma d'altra parte, nè quei difetti son generali, chè spesso Virgilio è poeta soavissimo d'affetti magnanimi e gentili; nè quella maestria degli antichi di esprimere i pensieri e le immagini con evidenza e decoro cessa, o mai cesserà d'essere somma disciplina dell'arte a chi la studi, non per imitare i modi particolari, ma per educarsi; e i più egregi poeti cristiani, e sovrattutto l'Alighieri, meditarono negli antichi volumi; ed acquistata l'arte, chiusero quei libri, e scrissero da sè, come spirava amore. È brutta cosa copiare le statue dissotterrate, e le rovine, e credere che questa sia l'arte; ma vagheggiare in quelle opere esimie la *bella* maniera di seguire la *bella* natura, e conformare in esse l'ingegno ad imitare, un altr'uomo non già, ma sì la natura, ch'è l'arte di Dio, questa è cosa utile e buona, e l'arte se ne vantaggia senza fine. Or poichè senza criterio del vero non s'ha criterio del bello, segue, che stando a voi, farebbe d'uopo tenere a vile l'arte pagana; ed avremmo per buona la opinione, che gli scrittori di Grecia e di Roma si tengano *per sempre* celati ai giovani; che la bella poesia s'impari *soltanto* negl'inni sacri del medio evo; che i tempj gotici, nei quali nulla è greco o latino, sieno modello *unico* d'architettura; e che per *soli* esemplari di pittura e scultura s'abbiano Giovanni da Pisa e Cimabue. Ma vedete, che queste sono esorbitanze, le quali e porterebbero con sè la rovina dell'arte, e fan cre-

dere a certuni (i quali scambiano volentieri le opinioni private con le massime della Chiesa) che il Cattolicesimo sia contrario al progresso dell'arti e della civiltà.

Che se il criterio della fede è unico, si toglie all'uomo ogni conoscenza di naturale giustizia, e chi non riceve l'ammaestramento della fede, non è più partecipe di vizio o di virtù; e la civile società non si distingue più dalla Chiesa, e tutto diviene una teocrazia immensa. La qual opinione, tenuta per non vera dallo stesso clero cattolico, oltrechè confonde concetti così diversi, ingelosisce i laici del clericato, i principi dei vescovi e de' papi, impedisce il ritorno alla Chiesa dei popoli eterodossi, e pone in contrasto cose, che son buone, non quando si confondono, ma quando stanno in armonia. Però ad alcuno garberebbe di rinnovare affatto certi ordini del medio evo, i quali, ottimi a quei tempi, oggi sarebbero ingiusti e perniciosi.

Accordo dunque, non esclusione, questa è la mia divisa, e spero che alla fine debba pur essere la vostra.

Il Romano tacque, e gli altri giovani stettero alquanto in silenzio, come pensosi delle cose udite. Poi 'l Toscano disse: Dacchè non è ancora mezzodì, e poco siamo lontani dal convento di San Vivaldo, credo che sia bene recarsi là, e chiedere ospizio ai Frati minori, i quali sogliono essere molto cortesi; ed io ne ho fatta la prova. A tutti riuscì grata la proposta: anco perchè ai giovani piaceva quella novità di desinare in un refettorio. Essi partirono da Gambassi; e, fattesi insegnare le scorciatoie, salivano placidamente que' colli, e rallegravansi de' vari e sempre nuovi spettacoli che si offerivano alla lor vista. Faceva una di quelle serene giornate d'autunno, quando spira la tramontana, e non c'è nei piani e nelle valli ombra di vapori, e la luce temperata del sole illumina le cose e non abbaglia. Tutte le cime di quelle colline e tutte le case ed i paeselli, e le creste lontane e ad una ad una le parti cave e rilevate degli appennini, e

benanco le catapecchie dei pastori, si scoprivano nettamente, e quasi fossero vicine. Nelle vallate e nella pianura, e giù per le pendici, i ruscelli ed i fiumi si vedevano correre e brillare come strisce d'argento; e si sarebbero potute contare le cascine, le ville, i casali e le terre; anzi quasi le distanze fossero scorciate davvero, il vento portava lassù mille suoni distinti, di voci e di canti campestri, e muggito di bovi, e belare d'agnelli, e lo sgretolare della ghiaia per le vie al passo de' carri. Saliti i giovani sui poggi di San Vivaldo, entrarono per viali larghi e piani in mezzo a boschi bellissimi, ove pedali di mille forme e grandezze, e frasche ingiallite e verdi fronde, e diversi colori del verde, e fra l'ombre spazj illuminati dal sole, e gorgheggi e fischi e zirli d'uccelletti, formano un misto che trae il cuore ad un'intima pace, e l'animo ad alti pensieri. Oh benedetta la campagna creata proprio per l'anima dell'uomo! Fatto non molto cammino, apparve fra gli alberi a capo d'un burrone selvoso il campanile acuto di San Vivaldo, e poi la chiesa ed il convento. Giunti alla porta dei frati, dove alcuni vecchi seduti su' muricciuoli della loggia mangiavano rozza sì, ma buona e copiosa minestra di pane e cavolo (non la broda vituperata dal Boccaccio), domandarono anch'essi la carità di San Francesco; e furon ospitati con buon viso, e con schietta semplicità. Il Guardiano voleva condurli in foresteria, ma essi chiesero di mangiare in refettorio, benchè la famiglia avesse già desinato. E fatta paga la loro domanda, in breve ebbero non già da scialare, ma sì da soddisfare l'appetito, ch'era non poco.

II.

Dopo desinare, i giovani, condotti da una frate, girarono il convento, e a capo de' corridoi si affacciavano a' finestroni, che dànno sulle lunghe ed ampie valli dell'Era e dell'Evola. In

vetta di scoscese pendici essi vedevano Volterra così bene, come se la fosse lì, quantunque distante di qualche miglio (perchè le interposte colline impediscono di misurare coll' occhio la lontananza), e verso ponente la ròcca di San Miniato, la quale si scorge di mezza Toscana. Questo luogo, narrava il frate, era un eremo; e nel secolo decimoquinto fu dato a noi. Lo litigarono tre Comuni; poi rimessa la causa in arbitri, se lo ebbero i Samminiatesi. I sei amici videro in chiesa la nascita di Gesù, lavoro in plastica di Luca della Robbia; figure tutte di bellissima grazia, paragonabili alle grandiose opere di lui nel tempio della Vernia, e nello Spedale di Pistoia. Indi si misero pel bosco, dove sono sparse tante cappellette, quante le stazioni della *Viacrucis*. In quelle il cieco da Gambassi rappresentò con simulacri di terra i misteri della passione del nostro Signore. Quanto è sempre bella di rassegnato e amoroso dolore la immagine del Nazzareno! Par ch'egli dica: Io patisco per tutti; e i miei dolori son redenzione, che ricrea il mondo. Orride facce, forse orride troppo, son quelle de' manigoldi; e taluno di essi porta i segni della rozza pietà de' villani, che irati gli scagliarono addosso delle pietre. La Madonna dello Spasimo ben a ragione ha questo nome, chè veramente in quella faccia di madre è uno spasimo infinito, eppur quieto e celeste. Spiace di mirare che molte statue sieno state ritinte con fregi e colori da tregge; e quella profanazione si vorrebbe tolta per fine di pietà e d'arte, le quali stanno si bene insieme. Passato non poco tempo in vedere le cappelle, visitarono poi la vicina fabbrica de' cristalli; e goderono che quella industria, sì antica fra noi, ricevesse perfezione maggiore. Fra l'una cosa e l'altra si fece sera; e a' nostri giovani parve opportuno di accettare le profferte d'ospitalità delle quali fu largo ad essi 'l Guardiano, che avea lor posto amore vedendoli stare con reverenza in chiesa, e provandoli savj e discreti in ogni loro parola. Cenarono all' avemaria co' frati; e quelle preghiere prima e dopo del pasto e la vita di San Francesco letta dal

pulpito in tempo di cena, e quella pace, parvero agli onesti cose piene di dolcezzá e di riposo. Poi disse il Romano ai compagni: O chi ci tiene di godere la bella serata, e con licenza del portinaio, uscire di convento, e passeggiando, o fermati in luogo che ci piaccia, continuare nei nostri ragionamenti? Agli altri non parve vero; e usciti, presero la strada che mena a Volterra. Era il più bel chiaro di luna che mai fosse. Il vento taceva, e solo un'aura leggera faceva stormire le foglie della selva. Sul tetto della chiesa gemeva il passerò solitario, e nel folto del bosco il cuculo; e i cani latravano di lontano. Che quiete soave in quella immensa scena di colli; che parevano d'argento, e nella nebbietta delle valli imbiondita dal raggio notturno! Il cuore de' giovani, mirando, fingevasi arcana felicità, e i lor occhi si perdevano desiosi negli spazj del firmamento. Giunti sopra un rialto, onde avevano più larga veduta, presero delle grosse pietre, e fattone un cerchio nel mezzo d'una piaggetta, si assisero; e il Romano cominciò a dire:

Romano. Voi certo rammentate, che volendo seguire l'ordine de' nostri colloquj, io devo mostrarvi i difetti ed i limiti di ciascuno dei criterj preferiti da voi, se li prendiamo uno per uno; e poi la perfezione intera che risulta dalla loro concordia. In una volta non è possibile consumare la tesi; ma stasera toccheremo i difetti, e differiremo a domani, o ad altro tempo opportuno il parlare del resto. E voglio che mi sia conceduto da voi di parlare a dialogo dei difetti e limiti, e poi per disteso della perfezione de' criterj. Queste maniere diverse recheranno varietà nel nostro conversare, e si addicono alla ragione degli argomenti; perchè i confini naturali e i mancamenti di ciascun criterio è bene che sieno confrontati, riconosciuti e come trovati da voi, dialogizzando, affinchè cessi 'l contrasto; e cessato questo, al tema dell'armonia si appartiene la quiete del discorso continuato. Chi tace acconsente; e però o dal vostro silenzio argomento che vi piaccia. Ma voglio in

oltre che mi diate parola di soddisfare alle mie proposte, secondo che porta il loro tenore, e non mai di dare risposte per disegno.

Tutti. Sì sì, promettiamo.

Romano. Per la nostra amicizia?

Tutti. Sì, per la nostra amicizia.

Romano. Se disputando ci verrà fatto di ripetere alcun che già discorso, non ci paia inutile; perchè le medesime materie possono dirsi in aspetto diverso, lo che molto conferisce al pieno intendimento della verità; e perchè ciò ne sarà in parte come un conciso epilogo delle cose dette sparsamente. E prima mi volgo a te, che stimi aver la ragione in sè stessa l'unico e assoluto criterio del vero. Se qualcuno ti dicesse che i principj della ragione sono vanissime tautologie, e te lo sapesse tanto ben dire, o tu per avventura fossi tanto disposto al dubbio, che non ti riuscisse di vedere subito la fallacia di quella dottrina, che faresti tu?

Napoletano. Certo non mi porrei a dimostrare la verità di quei principj, i quali sono supremi; ma vorrei verificare ne' miei ragionamenti, se ce li trovassi; lo che mi proverebbe non la loro evidenza, ma la loro utilità. Per esempio, nei raziocinj affermativi riscontrerei, che affermato l'essere nella maggiore, e affermato nella minore, si afferma nella illazione; e questo è il principio d'identità applicato al sillogismo. Per lo contrario, ne' raziocinj negativi, mi si farebbe chiaro, che affermato l'essere in una premessa, e negato nell'altra, il conseguente pur anco è negativo; e questo è un applicare il principio di contraddizione.

Romano. Egregiamente: ma tu sai bene, quanto è difficile a snidare il tarlo del dubbio, quando sia entrato nell'anima. Immagina dunque, che tu non abbia saputo schivare un qualche dubbio per le parole di colui; credi tu, che nell'esame de' tuoi raziocinj non ti potesse venire il sospetto, che forse anche il raziocinio sia cosa inutile e vana? Sai pure che

i sensisti francesi vollero provare, che il sillogismo non è buono a nulla.

Napoletano. Ma io, senza voler provare la verità del sillogismo per via di sillogismi, ch'è un assurdo, mostrerei a me stesso ed ai contraddittori, che per opporsi alla validità del sillogismo è necessario adoperare un sillogismo.

Romano. Ed anche ciò sta a martello: e tanto basta, perchè tu veda che la razionale natura opera bene in questa guisa, e ciò ti si palesa con evidenza. Ma quello ch'è evidente in sè, non sempre è profondamente concepito per tale. Quante volte non accade che noi vacilliamo coll'assenso su cose chiarissime? Però non è possibile a darsi, che ti venga il dubbio di non aver bene osservata la qualità di questi fatti in te stesso, e di non aver trovata in te la vera forma del ragionare?

Napoletano. Questo può accadere, anzi accade di fatto a chi si mette in sottili cogitazioni; perchè l'imparare dà l'abito del dubitare, che si fa talvolta si molesto da stare in fra due, se il vedere sia o non sia vedere. E la malattia del dubbio è attaccaticcia; e chi legge spesso libri di scettici, o ragiona con loro, si avvezza a cercare il pelo nell'uovo, e poi non sa vedere le travi. Però non ti posso negare la possibilità, che quei dubbj strani venissero in mente anche a me. Ma io, esaminando i ragionamenti degli oppositori, m'accorgerei ch'essi pur finalmente usano sollogismi contro il sillogismo, e ponendo mente ai discorsi comuni, mi capaciterei, che la ragione si manifesta in ogni uomo a quel modo.

Romano. Ma che forse da questo esame dei parlari altrui, la intrinseca verità dei principj e del raziocinio si farebbe più evidente?

Napoletano. In sè, no; ma certo che io ne riceverei grande aiuto a lasciare ogni dubbiezza, e, quanto a me, mi sentirei più riposato.

Romano. L'evidenza del vero non ha dunque difetto in sè stessa, ma può averlo rispetto a noi, che siamo si balzani

che tal volta ingoiamo un cammello, cioè senza verun esame prendiamo per tante verità i più enormi paradossi, e tal altra facciamo gli scrupolosi, e la guardiamo per la sottile, e non ci arrendiamo al vero più sfavillante. Questo difetto fa nascere un bisogno, e questo bisogno, tu l'hai detto, si è di ricorrere agli altri uomini, cioè al senso comune. Parlo fuor di proposito?

Napoletano. Non mi pare; io non ho cosa nessuna da dire in contrario.

Romano. O arguisci quanto maggiore sia il bisogno di ricoverare l'animo incerto nel senso universale degli uomini, quando si tratti di materie più complicate, e dove le passioni umane si levano in burrasca; vo' dire di quelle, che si riferiscono a Dio, ai destini dell'anima, ai doveri, e via discorrendo. Ma rispondimi ora, se ti paia che il nostro spirito si senta lieto e contento in istato di dubbio, massime se il dubbio cade intorno a verità molto care ed importanti.

Napoletano. No, il dubbio è une febbre lenta, che ti consuma, e non ti dà un'ora di bene. Dubitare dell'anima, di Dio, d'un fine immortale, della virtù, della nobiltà dell'uomo, del libero arbitrio, della esistenza de' nostri congiunti ed amici e della realtà delle cose, io mi do a credere che sia uno strazio ineffabile. Io non so che scettico alcuno sia stato felice, tranne forse Gœthe, ch'era un'anima fredda e tutta di sè. Ma quale felicità!

Romano. E un errore su quei punti credi tu che porti felicità?

Napoletano. No davvero. Per esempio gli antichi, i quali nulla sapevano con verità della vita futura, parlarono sempre con orrore dell'orco inamabile; e i filosofi migliori, che pur ebbero sopr'essa qualche albore di luce, ne discorrono con termini sì poco definiti, che ben si sente, come invano s'affaticassero a consolare sè e gli altri. I panteisti, a recare un altro esempio, come non debbono sentirsi sbigottiti, che

la loro esistenza personale e quella de' loro morti e de' cari superstiti si dilegui nel mare dell'unica sostanza?

Romano. Credi tu dunque per lo contrario, che da ogni verità, ma segnatamente dalle verità principali della metafisica, venga nell'anima molto conforto?

Napoletano. Sì bene; chè dall'alte contemplazioni di Dio, dell'anima, del principio e del fine di tutte le cose, e dalla virile fatica del farsi ben addentro alle ragioni filosofiche, nasce nel nostro spirito un diletto sì puro ed una compiacenza sì vivace, che ogni altro piacere appetto a quello è come nulla.

Romano. Poni caso, benchè sia una ipotesi assurda, che nell'uomo rimanesse la ragione col suo solo discorso a combattere contro le passioni dell'animo e contro gli errori dei sofisti, nè più fosse accompagnata da quel gusto della verità e da quel disgusto dell'errore, i quali procedono da' naturali affetti pel vero e pel bene, pensi tu che molto maggiore sarebbe il numero de' filosofi falsi?

Napoletano. Non mi pare che ci sia luogo a dubitarne, essendo cosa terribile, ma certa, che mentre la ragione è fatta per la verità e vi è impinta, come a sua perfezione; d'altra parte l'abito della scienza e dell'investigare le cose recondite s'unisce spesso ad un certo amore dell'insolito e del raffinato, ed una certa ambizione di novità, ad una intemperanza di tutto sapere, che, tacendo delle altre, sono le cause più comuni dei sistemi erronei e delle sètte. Dimodochè, mentre per natural provvidenza la ragione tende al vero ed alla misura, pur troppo, impedita nel suo andamento dalla superbia e dagli altri vizj, riceve, a dir così, una inclinazione preternaturale all'assurdo e alla dismisura.

Romano. Non potèvi dir meglio; e però mi dài facoltà di concludere, che la ragione ha bisogno de' buoni sentimenti ed affetti dell'animo per evitare l'errore, e darsi tutta al vero. Ora senza entrare in tutti quegl'impedimenti al buon abito della scienza, specialmente di quella delle cose divine, i quali

sono enumerati da San Tommaso nelle due Somme e dall'Alighieri nel Convito, e senza tener parola della intrinseca difficoltà che trovasi in sì alte materie come sono le metafisiche, non pare a te, che il diritto amore dell'animo possa venire sopraffatto non di rado dall'amor proprio, dal senso inferiore, e dalle passioni?

Napoletano. Non solo può accadere, ma si accade, e ad uomini ancora, che hanno molte parti di sapienza e di bontà.

Romano. Se dunque ci fosse nel mondo un uomo, il quale con ogni certezza sapessimo possedere la verità limpida e schietta intorno ai più sublimi oggetti della intelligenza umana, che pensi tu che farebbero tutti gli uomini di buona volontà?

Napoletano. Penso che nei loro dubbj ricorrerebbero a lui; anzi che nessuno vorrebbe starsene a casa, senza condursi almeno una volta a udire la bocca stessa della verità.

Romano. Ma che forse quell'oracolo estinguerebbe la scienza, convertendola in fede?

Napoletano. Non mi pare. Le parole di quel miracolo d'uomo farebbero manifesta la verità; ma il concepirla come tale starebbe a noi, e ciascuno, apprese le formule precise delle verità più principali, potrebbe investigarne le ragioni scientifiche, e trarre da quelle prime altre ed altre verità sino all'infinito.

Romano. Se Platone, che ne' suoi Dialoghi parla d'un uomo, il quale sarebbe venuto a far conoscere le verità, avesse inteso un bel giorno, ch'egli era pur nato, e conversava con gli uomini, non credi tu che sarebbe corso a vederlo e ad ascoltarlo, come si corre a cosa desideratissima?

Napoletano. Me ne avanza il credere; e vi sarebbero corsi tutti i filosofi antichi, se l'amore del vero fosse stato in loro quanto dicevano.

Romano. Poni dunque che i filosofi nostri si avvedano

di questa comune facilità d'errare, e del soverchiare dei tristi affetti, e che sappiano poi che non un uomo, ma Dio stesso ha parlato il vero: o non sarebbero stolti, se sdegnassero di paragonare le loro dottrine con la parola divina, che può giovar loro, non per muovere da essa come da principio scientifico, o per servirsene di prova intrinseca, ma solo per avere in quella un segno, un criterio estrinseco di paragone, ed una riprova?

Napoletano. Non potrei dire di no, senza negare quello che ho detto di sopra.

Romano. Dunque, lasciando indietro il fatto reale della rivelazione, è certo tuttavia che la ragione umana ne ha bisogno, e senza di lei può cadere in molti errori. Daremo agli oppositori l'ufficio di mostrare, come una necessità dell'uomo sia restata non soddisfatta da chi lo crea e conserva; e ammesso ch'egli v'abbia sopperito, c'insegnino essi dove la parola di Dio si manifesti meglio che nel Cristianesimo. Se poi costoro ci dicessero, che la rivelazione è la stessa ragione, e'ci spieghino allora, perchè una ragione rivelatrice e divina cade in errori; e se negano gli errori, ci dichiarino ancora questa meraviglia del come accada, che a dire: il due e due fa cinque, non sia uno sproposito, e del come l'ateo e il teista abbiano ragione entrambi. Ma noi che non sappiamo nulla di questi viluppi, avendo per certa la rivelazione divina nell'antica e nuova Chiesa, deduciamo, ch'essa è criterio sicuro; quantunque esteriore, a riconoscere le prime verità della Filosofia. Ora poi ho un'altra difficoltà, della quale mi occorre avere data qualche spiegazione. L'affetto del vero e del bene aiuta la mente nel discorso, avvisandola della verità con un certo suo attraimento e diletto interiore, e dell'errore con una certa sua repugnanza e dispiacenza; ma esso non dà poi regole determinate per la scoperta delle ragioni scientifiche. Il senso comune, e molto più la fede, soccorrono la scienza con sicure e determinate notizie intorno al soggetto della Filosofia, cioè,

intorno a Dio, al mondo ed all'uomo; ma lo spiegamento delle ragioni, che sono l'oggetto della scienza, non vien fatto in essa per opera nè di fede, nè di senso comune. Di chi è dunque tale ufficio?

Napoletano. Della ragione.

Romano. È certissimo; ma ti potrebbero dire: L'arte è lunga e la vita è breve: e la tua ragione, fosse pur quella d'Aristotile, di San Tommaso o di Galileo, non può essere sì vigorosa da creare la scienza suprema tutta di pianta; e però la Filosofia è una miseria.

Napoletano. Io dovrei rispondere, che se un uomo non è sì forzuto da sollevare un carico d'un milione di libbre, ben possono facilmente alzarlo le forze congiunte di molti uomini.

Romano. Ottimamente; dunque, come la gagliardia d'un uomo s'aiuta di quella degli altri per molte opere manuali, così la ragione di ciascuno dev'essere sussidiata per la scienza (ch'è un'opera sì ponderosa) dalla ragione degli altri dottori. Ma ti diranno ancora, che non potrai ricevere dalle dottrine de' filosofi nessun documento sicuro, per la diversità ch'è fra loro nell'opinare.

Napoletano. Nella congregazione civile gli esempj buoni sono necessarj ad imparare il bene; eppur è certo, che i veramente onesti son pochi. E nondimeno ciascuno sente in sè stesso che non sono da imitare i più, ma i meno. Così accade nella scienza. Quantunque molte e strane sieno le sentenze dei filosofi, pure la naturale rettitudine della ragione educata dalla fede e dalla civiltà, ci avverte quali maestri sieno da seguire e quali da evitare. E qui voglio parlare delle parti più sostanziose della Filosofia; quanto poi a ciò ch'è disputabile, il divario delle scuole è utile allo svolgimento della scienza; e imparando i modi tenuti dai dotti nello sciogliere certi problemi, a poco a poco questi si fanno teoremi, ossia divengono tesi dimostrate e consentite da ogni filosofo buono.

Romano. Se non m' inganno, tu sei venuto nel mio parere, che il criterio interno della ragione, preso da sè, è difettivo; e che però le abbisogna il soccorso dell' affetto, del senso comune, dell' autorità de' dotti, e della fede. Or questo soccorso dicesi criterio, perchè non è altro che una norma a discernere il vero dal falso. Solo mi resta da farti un quesito. Fin qui abbiamo esaminato l' uomo in questa sua presente condizione di fallibilità e di dubbiezza; ma fingiamo, ch' e' non corresse pericoli d' errore, e che non fosse mai incerto del vero; pur nondimeno avrebb' egli necessità de' predetti criterj?

Napoletano. Considerandoci bene, parmi di sì; non già per ischivare errore od incertezza, chè nel supposto non si darebbero in esso; ma per intuire più vivamente la verità, e per avanzarsi meglio e più speditamente nella cognizione di questa. E quanto all' affetto, la cosa non patisce nessuna oscurità; imperocchè s' intenda subito, che quanto più è acceso nell' anima l' amore del vero, più vi fermiamo la pupilla dell' intelletto, e più larga ne riceviamo la luce. Quanto poi alla conversazione degli uomini, è fatto sperimentato da ognuno (e la sua ragione sta nella natura nostra sociabile) che nel comunicarci le cognizioni, queste si fanno entro di noi più chiare e scolpite. Però, dacchè, secondo l' ipotesi, l' uomo non sarebbe fallibile, ma pur sempre civile, ne viene, ch' ei proverebbe ancora questo bisogno e questo benefizio del senso comune, e della scienza meditata e consentita da molti. Infine la credenza religiosa c' imprime siffattamente nell' animo le verità rivelate, che non può essere senza molto accrescimento all' acume della visione intellettiva, per la intensità dell' atto che si volge a quelle verità, e per l' affetto, onde lo spirito le riceve.

Romano. Dunque tanto più noi, nella presente miseria, non solo possederemo in questi criterj una regola per evitare gli errori, ma ben anche un mezzo efficace per avere un più

intimo e gagliardo intendimento del vero. E ciò basti fra noi; chè io la vo' discorrere col sostenitore dell'altra opinione intorno al sentimento. Pensi tu che i sentimenti ed affetti spirituali dell'animo, i quali accompagnano, o seguono, o precedono il conoscimento, sieno una cosa sola con esso?

Lombardo. Non credo; perchè noi concepiamo gli uni e gli altri, o com'effetti, o come impulsi della conoscenza.

Romano. Se noi dunque non conoscessimo il vero, potremmo sentirne diletto ed amore?

Lombardo. No; una cognizione almeno confusa bisogna pure averla.

Romano. Dunque è per via del conoscimento, o della intelligenza, che conosciamo il sentir nostro, od è il sentir nostro che ci fa conoscere il conoscimento?

Lombardo. La domanda appena fatta, è bell'e risoluta.

Romano. Ma se l'intelligenza, per cui conosciamo il sentir nostro, fosse fallace in sè stessa, diremmo noi di avere certa notizia del sentimento?

Lombardo. Anche questo è un quesito, che si scioglie da sè.

Romano. Dunque l'intelligenza per sua natura dev'essere verace, affinchè ci sia cognito il sentimento. Ma potrebb'ella esser verace, quando in sè non possedesse tal nota del vero, a norma della quale giudicare?

Lombardo. Non già.

Romano. Dunque la norma dei giudizj, ossia il criterio, è nella nostra intelligenza; e il sentimento non può fare che da criterio secondario del vero; perchè abbisogna pure, a rendersi noto, della luce di quella. Fermato questo punto, io ti concedo, che riflettendo noi su'sentimenti ed affetti naturali dello spirito, possiamo rettificare molte nostre opinioni; ma tuttavia concederai pur anco a me che a fare quel ripensamento si richiede già una tal quale rettitudine della ragione, che sappia e voglia ben apparare la natura dei fatti interiori.

Lombardo. Non ci cade dubbio di sorta.

Romano. Ma dunque non è manco da ritenere, che tutto che vale a mettere dirittura nella ragione, approdi pur anche al chiaro e certo concetto dei nostri sentimenti spirituali. Se tu poi non hai niente da opporre all' aiuto, che trae la ragione del senso comune, dalla fede in Dio, e dall' autorità de' dotti (aiuto già confessato dal nostro amico), io ne inferirò con tua buona pace, che questi medesimi criterj, dirizzando la facoltà del conoscere, giovano assai a farci nota la genuina qualità dei sentimenti e degli affetti. Or si veda un po' se il senso comune porti 'l vanto di non aver bisogno di compagnia. La fede nel senso comune è ragionevole, o no?

Toscano. Che domande! Vuo' tu che un criterio di verità stia a tu per tu con la ragione? od in altre parole, ch' e' sia irrazionale?

Romano. Che vuol dire fede ragionevole?

Toscano. Che ha un motivo di ragione.

Romano. Questo motivo è posseduto dalla ragione o no?

Toscano. Come no, se è della ragione?

Romano. Dunque il senso comune, o il consenso di tutti, ha bisogno della ragione individuale, che ne giudica. Ma potrebbesi giudicare del senso comune col senso comune?

Toscano. È un circolo vizioso.

Romano. Con qualche altro criterio esterno?

Toscano. Ma finalmente ci vuole il criterio interno; perchè la fede in qualunque criterio esteriore ha da essere ragionevole, e però sostenuta da un motivo di ragione diverso da essa; e quindi, se il motivo non può esser esterno, dev' essere interno; ossia è una regola, un criterio, ch' è dentro alla ragione. Ci son venuto benissimo, e non ho d' uopo d' altro argomento.

Romano. Lodato Dio! Or dimmi, se i principj e le altre verità di senso comune sieno tanto scolpite, e distinte nel comune linguaggio degli uomini, che tu, senz' altro, possa

prendertele, lasciando l'accompagnamento dei giudizj particolari, e porle su in capo alla scienza?

Toscano. No, no; le mele non si mangiano, se non c'è chi le spicchi. E così è di quelle verità. Il linguaggio è l'albero, le dette verità bisogna staccarle, a volersene fare cibo di scienza. Senza metafora: i giudizj particolari degli uomini, espressi per via di proposizioni, hanno in sè più o meno lucenti, più o meno puri questi veri principali; ma ci vuole l'analisi filosofale per separarneli, e fare di essi 'l cardine della scienza.

Romano. Dunque, il senso comune è difettivo, come criterio di scienza; ed ha bisogno dell'opera de' dotti, perchè si depuri, e possa entrare nella costituzione della Filosofia. I pensamenti de' dotti potranno fare questa purificazione, trattandosi di verità eccelse, recondite, avviluppate nella matassa delle passioni, se non venga in soccorso la fede?

Toscano. A dirla schietta, se io considero che il senso comune, quando il popolo non sia educato, si rimescola con centomila preoccupazioni, e che i dotti, con tutta quella loro po' po' di superbia, pure senza avvedersene, si trovano sempre appiccata addosso qualche lappola d'errore volgare (perchè non si può stare fra' mugnai, senza infarinarsi), io debbo convenire, che la parola divina sia molto necessaria a sceverare con perfezione le verità di senso comune, così dai giudizj particolari, come dagli errori. Anzi vo' dire di più, che quando il senso comune sta sotto ad un monte di false opinioni, egli scapita d'autorità; perchè può facilmente credersi dai dotti ch'e' sia tutto quanto un viluppo di favole; e allora lascia mestare ad essi che ce ne faranno sentire delle nuove davvero. Così accadeva tra i Pagani, chè in certe materie il popolo aveva più sincero conoscimento che non avessero molte sètte di filosofanti.

Romano. Ma il senso comune potrà fare senza il buon cuore?

Toscano. Il cattivo cuore è odio, l' odio è divisione, e la divisione è l' opposto del senso comune. Però queste due cose son come il diavolo e la croce.

Romano. Siamo tanto d' accordo, che nulla più. A te poi, che tieni dietro alla universale tradizione delle dottrine, vo' fare alcuni quesiti. Bisogna sapere scegliere?

Piemontese. Sì.

Romano. Qual è la facoltà che sceglie?

Piemontese. La ragione.

Romano. Può scegliere senza un criterio?

Piemontese. No.

Romano. Questo criterio sarà la materia stessa che si sceglie?

Piemontese. È circolo vizioso.

Romano. Dunque è un criterio della ragione pel quale si scelgono le dottrine. Poichè il giudice è la ragione, gioverà ch' ella sia un giudice retto?

Piemontese. Da giudice non retto, non retto giudizio.

Romano. La ragion è retta, se il cuor è guasto?

Piemontese. In quelle verità, dov' entrano le passioni, la ragione spesso va dietro alla lor voce.

Romano. Ma la ragione ed il cuore non educati dalla società civile e religiosa, possono avere facilmente rettitudine di giudizio e d' affetto?

Piemontese. L' esperienza ci dice, che quanto più le genti sono divise, tanto più sono zeppe d' errori; e che quanto più il popolo è barbaro e pervertito da false religioni, tanto meno la sapienza de' pensatori è civile e pura.

Romano. Anzi, a seconda che si cade in corruzione di credenze, ed in barbarie di costumi, la scienza più sempre intristisce, e se ne va, che non ne resta favilla. Dunque il criterio della tradizione scientifica è difettivo anch' esso, ed ha bisogno degli altri criterj. Ora eccomi a te, che seguì nella scienza la bella insegna della fede.

Siciliano. Non ti dare l'incomodo d' interrogarmi. Stando le cose in questi termini, son anch' io con voi. Tutti avete per fermo, che la fede è altissimo lume di scienza, e mi basta. D' altra parte sembrami d' esser chiarito ancor io; primo, che la fede, relativamente alla scienza razionale, non è che un esterno criterio, perchè la scienza è opera della ragione; secondo, che la fede, quand' è penetrata nel comune sentire, ha in esso (per la efficacia de' colloquj familiari e civili) un mezzo potente di persuasione, che la rende più efficace che mai a divenire norma di scienza; terzo, che *quanto alla ragione ed alla scienza,* l' autorità dei dotti, i quali si conformano alla fede, conferisce autorità maggiore alla fede stessa; che infine la malvagità del cuore duramente le resiste, e la bontà del cuore, piegandosi a lei, ne avvalora i dettami nell' ordine del sapere. Però la fede, come criterio di Filosofia, non può fare a meno degli altri criterj.

Romano. Dimodochè noi siamo d' un solo pensiero tutti?

Siciliano. Sì, d' un solo pensiero, come d' un cuore solo, e d' una fede.

Sì, tutti; esclamarono gli altri, e sopra un monte solingo quei giovani delle varie parti d' Italia, stringendosi la mano ed abbracciandosi, sentirono quanto l' unione sia letizia e pace divina. Tornarono al convento affrettando il passo, perchè s'era levato uno scirocco umido, e di dietro ai monti volterrani si alzavano certi nuvoloni neri, i quali rapidi correvano pel cielo, e di quando in quando paravano la luna, e lasciavano la terra nel buio. Condotti dal portinaio nelle loro camere, pregarono, si spogliarono, ed entrati nel letto, si addormentaron quieti come fanciulli. Ma verso mezzanotte li svegliò il cupo strepito d' un temporale e il suono della campana, che chiamava i frati a mattutino. Le selve fremevano come fiotto di mare, il vento scuoteva le finestre e gemeva pe' corridoi, e la pioggia, mescolata di grandine, scrosciando balzellava fitta sul tetto, e romoreggiava

intorno col suono profondo di fiumi cadenti. I tuoni mormoravano di lontano, ed avvicinandosi passavano fragorosi sul convento, e s' allontanavano, quasi cocchio di Dio, pei valloni dell' Era e dell' Evola. E intanto su pei chiostri veniva dalla chiesa il mesto e placido canto de' frati. Ai giovani 'l rombo della procella e le pie cantilene svegliavano in cuore un sentimento sublime e misterioso di Dio. Stettero essi 'n ascolto alcun poco, poi addormentatisi di nuovo, non si risentirono più fino alla mattina.

Si licenziarono dai frati, rendendo loro grazie di cuore, e promettendo di tornare. E sul bel principio della strada dicevano tra loro: Per fermo, quanto a santità di vita e semplicità di costume, il severo Alighieri non potrebbe dire de' frati oggidì, che le cappe fornisce poco panno; ma solo in molti si richiederebbe un po' più di sapere; chè la bontà non basta, ma ci vuole dottrina per fare il bene compiuto.

Il tempo s' era rifatto; e il terreno mandava quell'odore di molle, ch' è così grato, quando non sia piovuto da un gran pezzo. Ma le valli erano piene di nebbia, e sembravano un mare, su cui sorgevano le cime de' colli, come isolette. I rami degli alberi e le foglie piene di gocce, scintillavano dei colori dell' iride al nascer del sole; e l' aere vaporoso tremolava tutto di luce. I boscaiuoli nelle tagliate preparavano le cataste per le fornaci de' vetri; e uno di loro cantava:

Fior di spinace;
Vanne, sospiro mio, vanne felice,
Vola alla donna mia; falla capace;
Torna con la parola che ti dice.

La nostra lieta brigata scese nella valle d' Evola, passò il fiume sotto Barbialla su certe pietre rizzate nel mezzo a poca distanza fra loro; e tre ore prima di mezzodì furono sui colli, che guardano la verde valletta dell' Ensi, e che stanno dirimpetto a Samminiato; e in poco più di mezz'ora

giunsero alla porta di Ser Ridolfo; e si recarono in casa di un amico, da cui vennero accolti e trattati alla meglio; ma il piatto del buon viso val più di cento pietanze.

GIORNATA QUINTA:

SAMMINIATO E CIGOLI, O IL COMPIMENTO.

I.

I Giovani determinarono fra loro d'interrompere per quel giorno il loro colloquio sui criterj della Filosofia, e differirlo al domani, e consentirono all'ospite di vedere, dopo desinato, la piccola città da un capo all'altro. Questi era passionatissimo amatore della sua cittaduzza. Già tutti i Samminiatesi sono a quel modo; e non istanno bene che all'ombra della rôcca; e si tengono tanto d'essere cittadini di quella lor terra, che presso i vicini ne riportano mal nome di vendifumo, e svegliano gelosie senza fine. Al Bagnoli piaceva più Samminiato di Pisa; ch'è tutto dire. Ma bisogna esser giusti; essi per la loro bicocca non dimenticano mai la patria comune; e ne han fatti vedere gli effetti. E poi dice il Repetti (che non è di lassù) che Samminiato è stata d'ogni tempo il semenzaio d'uomini illustri. Dall'altro canto meritiamo scusa; chè su quelle colline c'è un'aria sottile di paradiso, purgata nel verno dalla tramontana, e il sole ci guarda sempre, da quando si leva a quando va sotto. Il Neri empolese nel suo poema, ove pose in bernesco le antiche gare fra Samminiato ed Empoli, cantava:

> È posta la città di Samminiato
> Sopra d'un colle faticoso ed erto,

Che fa ponzare a girvi e mozza il fiato
A chi non sia a rampicare esperto.
C'è buon'aria lassù, chè d'ogni lato
Del sole il finestrino è sempre aperto;
E ci tira davver la tramontana,
Che fa balter co' denti la diana.

Ma non si risentano di quel *ponzare* e *rampicare* i miei paesani; chè il Neri scherzava; e poi a que' tempi non erano fatte le belle strade che ci son ora. Insomma, tranne un po' di vanagloriuzza che ci gonfia e talora ha del comico, ed un po' d'astio e di maldicenza, che pur ne toglie due terzi di riposato vivere (ma oggi è peste d'ogni luogo), in Samminiato c'è un bello stare; tanto il cielo è benigno, e lieta la campagna, e svegliato, di buon garbo, costumato, ricco di bella lingua e di piacevolezze, religioso, e buono davvero il popolo, e tanta è l'abbondanza d'ogni ben di Dio.

La sesta compagnia, diventata settima, si recò alla Cattedrale. Questa chiesa era bella e semplice, diceva la guida; ma nel 1775 la fu, per amore di bene, ridotta sì male, incamiciando le colonne con quest'immensi pilastri che ne fanno tre chiese; e sarebbe amor patrio vero di rimetterla nell'ordine antico. Videro nella navata di mezzo la tomba dei Bonaparte, e nella sagrestia uno stupendo quadro di scuola fiorentina, il quale rappresenta la visita di Santa Elisabetta. Il viso della Madonna non è finito; ma è sì puro e gentile, che par tutta cosa di cielo. Venuti daccapo sulla piazza del duomo, il Samminiatese diceva: Vedete lassù la rócca, fabbricata da Federigo secondo? La cittadella chiudeva nel proprio ricinto anche questa chiesa ed il palazzo vescovile, ch'eccolo là, e che prima era il palazzo della signoria a' tempi della repubblica; perchè Samminiato formò una di quelle repubblichette del medio evo, la qual ebbe anch'essa le sue glorie e le sue grandi miserie. Tremende vi furono le risse fra i nobili ed il popolo, che nel 1308 avendo il disopra, fece una legge che quelli sodassero per mille lire di non offendere alcun popolano; ma i nobili poi

si ribellarono. Nel 1011 i Samminiatesi coi Volterrani e Pistoiesi difesero una parte della città di Pisa da'barbari; poi fecero lega contro Enrico VII coi Fiorentini, Lucchesi, Bolognesi, Senesi, Pistoiesi e Volterrani; ed altra volta in poche ore mandarono grossa mano d'armati a Firenze per aiutare quel popolo alla cacciata del Duca d'Atene. Partendo di là, disse agli ospiti la guida, che non li conduceva su alla rôcca, perchè il cielo non era molto chiaro, ed egli voleva che s'aspettasse il sereno per far loro godere intera quella bellissima occhiata. E andando per la città: Ecco, disse, le Scuole regie. La cultura fra noi è antica. Nel 1519 il Ruffelli, avendo lasciato un legato pei giovani che vogliono ire a studio nell'Università di Pisa, richiedeva ch'e' fossero eruditi *in libris grammaticalibus, et per unum annum audierint Institutiones Imperatorias, vel Loicam;* lo che dimostra che fino di que' tempi si dàvano nel nostro luogo questi insegnamenti. Leggete là: Via de'Mangiadori. Sorgevano su quella piaggia le loro case distrutte nelle fazioni a furore di popolo. E sì ch'era una illustre famiglia. Comestore Pietro ridusse la Storia sacra in sistema scolastico, e prima di San Bonaventura e di San Tommaso sedeva sulla cattedra nella Università di Parigi, della quale pur anco fu cancelliere. Barone Mangiadore, capitano de' Fiorentini, condusse, come narra il Compagni, le armi guelfe alla vittoria nel tristo piano di Campaldino. — E andando più oltre: Qui erano le case dei Bonaparte, e qui fu ospitato Napoleone dallo zio canonico. — Fatto non molto cammino: Questo è il palazzo Mercati; e vi ricorda quel Michele Mercati il seniore, che il Ficino chiamava suo confilosofo, e il Baronio diceva *nulli secundus;* e l'altro Michele Mercati il giuniore, autore segnatamente della *Metalloteca*, e raccoglitore d'un museo di pietre e metalli nel Vaticano a' tempi di Clemente VIII, di cui egli era archiatro. Questa via è Poggighisi, e vi morì quel beato Ghese, le cui ossa si venerano nella chiesa di Sant'Agostino a Lucca; e voi se

tornate a Pisa per quella città, inginocchiatevi all'altare del nostro Santo e pregatelo e salutatelo a nome di questo suo paesano. Eccoci alla porta, onde il Ferruccio ruppe a forza nella città, e ne cacciava gli Spagnuoli. Vedete laggiù nel piano sulla strada maestra quella cappellina bianca? È San Genesio, ed ivi era il borgo di questo nome, sì famoso nelle storie Toscane. Là si tenne il trattato della prima lega guelfa, e s'adunò un Concilio in difesa di Sant'Anselmo vescovo di Lucca, sostenitore di Gregorio VII contro Enrico nella contesa delle investiture, e perseguitato da' suoi canonici, fierissimi ghibellini. — Tornati indietro: In questa casa, disse, è morto da pochi giorni Pietro Bagnoli, poeta insigne, che l'Italia molto amerà, quand'ella ritorni alle pure sorgenti del bello. — Entrati nella vasta chiesa di San Francesco: Nel 700 vi fu fabbricata una chiesetta col titolo di San Miniato, onde poi venne forse il nome della città. Indi 'l Comune donò la chiesa ed il terreno al poverello d'Assisi, perch'egli edificasse il convento, e vi ponesse i suoi Frati minori. E dei figliuoli di Francesco noi abbiamo due beati, il Bonincontri, e Borromeo Borromei, ch'è di quella famiglia, un cui tralcio propagginato in Milano, diede San Carlo, e il cardinal Federigo. Anche quella de' Bonincontri è un'insigne casata; perchè n' uscirono molti valentuomini, ma specialmente Lorenzo, astronomo, matematico, poeta, e autore di quegli annali, che il venerando Muratori stampò nella raccolta degli scrittori di storia italica. Qui è la tomba della sua famiglia; ed avvi anche l'altra d'un ramo dei Bonaparte, onde nacque Iacopo, narratore del Sacco di Roma, e Niccolò Bonaparte, professore di Pandette a Pisa, il quale s' adoperò efficacemente per condurre di nuovo la giurisprudenza dalle opinioni de' dottori e de' glossatori ai responsi aurei de' romani giureconsulti. — Passando all' altra parte della città, che si stende sul dorso d'una collina, videro nella chiesa e sagrestia dei Domenicani belle pitture del XIV e XV secolo, ed una egregia tavola di

Giovan Batista Pozzo milanese, e un sepolcro divinamente scolpito da Mino Fiesolano, e la casa d'Antonio Morali, altro platonico, detto anch'esso suo confilosofo dal Ficino; e le case dei Cardi Cigoli, discendenti da Lodovico, ristoratore della pittura con Santi di Tito.

Tornati a casa, domandava il Samminiatese: Che ve ne pare? è piccola città, ma non è ricca d'illustri memorie? E il Piemontese: Certo, è; e tutta Toscana, anzi tutta Italia è così; ma si vorrebbe meno pensare alle glorie passate e più alle future; e meno alle glorie, e più alle colpe nostre, per imparare finalmente ad essere virtuosi e concordi.

Ma io forse, partecipe delle borie paesane, ho menato troppo a lungo il discorso? Che vuole che ci faccia, Pievano mio carissimo? la lingua batte dove il dente duole; ed io, lontano da Samminiato, l'amo più che mai. E poi la carità del natio luogo, se ordinata, è santa cosa; e mantiene la vita nelle parti della nazione, come la carità della grande patria comune mantiene la vita nel tutto.

I nostri giovanotti la sera a cena si risolvettero, per consiglio dell'ospite, di recarsi la dimane a Cigoli, che è brevissima passeggiata; e di seguitare nel cammino l'ordine dei loro dialoghi. E così fecero. La mattina dopo per tempissimo si misero in via; e gli accompagnava il Samminiatese, il quale disse che avrebbe ascoltati ben volentieri i loro ragionamenti, ma che non ci voleva metter bocca mai; e ch'essi se la discorressero fra di loro, come s'ei non ci fosse. Quella strada così aprica, quasi sempre pianeggiante, e pur tutta sull'alto di colli olivati e vignati, onde si gode ad ogni punto la vista di colline, di piani, e di monti a perdita d'occhio, era fatta apposta per mettere nell'anima intelletto di verità.

Romano. Or sono da cercare i confini dei criterj, deducendo quelli dalla natura di questi. Vediamo prima i limiti

della ragione, rispetto al suo criterio proprio, ch'è l'evidenza. Dovremo noi dire, che ogni uomo abbia uguale capacità di conoscere il vero?

Napoletano. Ogni uomo ha capacità di conoscere, ma non uguale. Ossia che ciò derivi da cagioni estrinseche, e da vizj di volontà che inpediscano un pari svolgimento di facoltà entro di noi, ossia che Dio stesso abbia, pel fine della varietà nell'armonia, diversamente misurato l'intelligenza negli uomini, ossia, ch'è più verosimile, l'una e l'altra causa insieme, è certissimo ad ogni modo, che si scorge grande divario nel più e nel meno di perspicacia. Un maestro, il quale abbia molti discepoli, se ne accorge più ch'altri; ed anzi di due giovani, l'uno de'quali si logori con lo studio, e l'altro se la pigli bel bello, spesso avviene che il primo s'avvantaggi meno del secondo. Nè giova dire; sarà che colui non ha preso il panno pel suo verso, e datosi ad altri studj sarebbe riuscito; imperocchè vediamo, che alcuni tentano varie discipline e non provano in alcuna. Ma pur è certo, che rechiamo con noi disposizioni varie ed opposte, e quando non le secondiamo, tutto ci vien fatto a rovescio. Uomini d'uguale ingegno (ma badiamo veh, che in queste cose l'uguaglianza non si misura per appunto con lo staio o col passetto) son per modo differenti fra loro, che mentre all'uno, per esempio, riusciranno facili ed evidenti le dimostrazioni geometriche, oscure e difficili quelle metafisiche, all'altro interverrà tutto il contrario.

Romano. Dunque le menti degli uomini hanno limiti rispetto alla quantità ed alla qualità del conoscimento, che che ne sia la cagione; dimodochè ciò che in sè stesso è evidente, non è tale a tutti, nè al medesimo grado. Inoltre pare a te, che, sebbene la verità, quanto è agli universali supremi, sia uguale in ogni uomo; senza eccezione di spazj, di tempi o di civile educazione, quanto è poi alla varietà e moltiplicità delle conoscenze sia del pari uguale in

ogni tempo, in ogni luogo, da piccoli come da grandi e in ogni stato di civiltà?

Napoletano. No davvero; ed è cosa manifesta, che la ragione umana va cumulando cognizioni col succedersi de' secoli; che un uomo non può da sè percepire tutto quello ch'è od accade in ogni parte del mondo, anzi a poca distanza da lui; che la vita umana è un continuo mettere assieme di nuove notizie; e che a seconda della educazione ricevuta dalla famiglia e dalla civile società, minore o maggiore in infinito è la cultura della mente.

Romano. Questi limiti di cui abbiamo fatto cenno sono accidentali, mutabili, particolari; vediamo se ve ne sieno degli essenziali, assoluti ed universali.

Napoletano. Ve ne sono, senza dubbio nessuno. Nell'unione dell'anima col corpo è certissimo, che noi delle cose di questo mondo possiamo tante qualità conoscere appunto, quante si riferiscano al numero ed alla natura de' nostri sensi. Rècati a mente quel ch'è stato detto più volte, e che pur sempre è vero, che cioè, se noi avessimo più di cinque sensi, o questi fossero più gagliardi, molte altre specie di qualità ci sarebbero palesi, che ora non sono; e di quelle stesse che ora ci si fanno incontro al sentimento, molto maggior numero ci sarebbe noto, e con maggiore chiarezza. E per fermo può darcene vero testimonio quel tanto di più, che noi scopriamo per via di stromenti. Inoltre, se noi intendiamo l'essenze delle cose quanto alle ragioni universali d'essere, d'atto, di sostanza, di causa, di bellezza, di bene e simili, quanto poi alle determinate qualità esse non ci si rendono manifeste che per gli effetti sopra di noi; nè saprebbe dire nessuno ciò che le sieno in sè, e perchè sieno tali o tali altre, e si trovino in quelle anzichè in altre sostanze, e come ci si trovino, e come possano operare ed operino appunto in quella guisa sui nostri sensi. Anche l'anima nostra è piena d'arcano; imperocchè non la conosciamo che per via delle sue opera-

zioni; e non è possibile sapere come dalle potenze si generino intrinsecamente gli atti, e qual sia proprio l'intimo legame delle facoltà moltiplici nell' unità dello spirito. Ma c'è di più; a noi, composti d'anima e di corpo, non è dato intuire gli spiriti; anzi le anime degli altri uomini ci sarebbero sempre nascoste, se non sapessimo argomentarne la esistenza per analogia. E queste son cose tanto chiare e si cognite a tutti che mi vergogno quasi di ripeterle; se non fosse, che pur troppo in certi sistemi alemanni di fisica e psicologia *a priori*, si va predicando l'opposto, quantunque l'esperienza rovesci ad ogni tratto quei pensamenti.

Romano. Non c'è da ripetere un ette; ma non è tutto. Questi limiti della ragione umana sono universali, ed essenziali a tutti gli uomini, perchè noi siamo quello che siamo; ma non sono della ragione, come intelligenza, imperocchè l'intelletto dell' uomo poteva essere creato molto più penetrativo, e potevamo avere maggiori e migliori i sensi; e non repugna a pensare (lasciamo quello che se ne sa per fede), che vi sieno intelligenze pure, fornite di molto maggior lume che non è il nostro. Or dunque io ti domando, se nell' intelletto nostro ha qualche limite, non perchè si tratta d'intelletto umano, ma d'intelletto relativo e contingente.

Napoletano. Sì, ha, perchè nessuna intelligenza o umana od angelica può *totalmente* concepire l'infinito. Quand'anche lo spirito umano avesse l'intuito dell'essenza di Dio, per fermo la vedrebbe tutta, ma non totalmente, cioè non potrebbe averne infinita comprensione; chè a tanto mare ogni creato intelletto è picciolissimo vaso. L'intelletto può conoscere l'infinito perchè l'*oggetto* è distinto dal concetto; ma non può conoscere infinitamente, cioè in *modo* infinito, perchè il *modo* del conoscere è del concetto, e il concetto è finito. Dunque lo spirito umano non può conoscere l'infinito che finitamente. So, che alcuni identificano la ragione umana, anzi ogni ragione, con la ragione divina; ma essi non potran-

no uscire da questo bivio, o negare l'infinito, lo che non vogliono essi, o mettere nell'infinito le imperfezioni nostre, lo che non vuole il senso comune.

Romano. E sta bene; e tu così m'hai dimostrato un limite insuperabile da ogni intelligenza creata; un limite siffatto, che neppure Iddio può togliere mai; perchè sia contraddittorio, che il finito abbia infinita nozione dell'infinito. Ma io credo che ti debba venire in pensiero un limite, il quale non è valicabile da ragione creata, come tale, e nondimeno può varcarsi in virtù di Dio.

Napoletano. Ho capito; tu vuoi parlare della visione soprannaturale di Dio. Ogni intelletto creato non può essere intelletto, se non ha un lume di conoscimento. Ma per dargli la natura d'intelletto, basta un lume capace di rendere intelligibili le cose finite, e proporzionato a far sì che lo spirito sia presente a sè, e sieno presenti a lui gli oggetti creati. È manifesto, che per dargli valore di mettersi alla presenza dell'ente infinito, e di penetrarne anco finitamente l'essenza, occorre un altro lume che quello il qual è comune ad ogni natura intelligente, e adequato ad enti finiti; è necessario un accrescimento di lume, una virtù maggiore, un'azione speciale e miracolosa di Dio, che congiungendo l'intelletto creato più intimamente a sè, gli si pone innanzi e gli si fa vedere.

Romano. Ecco dunque che la ragione umana ha limiti particolari ed accidentali, limiti universali ed essenziali; e questi, altri proprj di lei, ed altri d'ogni intelligenza creata; e questi pure, altri possibili a rimoversi in virtù di Dio, ed altri non vincibili dall'azione stessa di Dio. E indi si trae, che il razionalismo di coloro, i quali fanno assoluta la ragione umana, è un assurdo; che avvi un sovrintelligibile assoluto, ed uno relativo; che però certe cose divine, od anche umane congiunte alle divine, non sono conoscibili che per insegnamento di Dio; che la nostra mente, essendo imperfetta,

può cadere in errore anco intorno agli oggetti naturalmente intelligibili, e molto le può giovare a salvarnela la parola magistrale della Mente perfetta; che per quella medesima imperfezione occorre valersi d'ogni soccorso, e però anche di quello del sentimento spirituale; che infine la varietà degl'intelletti, e il diverso grado d'evidenza, ed i confini dello spazio, del tempo e della educazione richieggono che la mente dell'individuo si valga della mente di tutti, ossia del senso comune, e della dottrina e testimonianza dei dottori. Parendomi che questa materia sia fornita a sufficienza, diciamo quali confini abbia il sentimento, intendendo sempre di quello spirituale, non dell'animale. Bada dunque a me, tu che già fosti sì pro' paladino a difesa di questo criterio. Stimi forse che il conoscere stia in una modificazione sensibile dello spirito (la quale, come modificazione, comincia e finisce nello spirito stesso), anzichè in un suo atto, che apprende l'oggetto intelligibile?

Lombardo. Parmi sicuro, che al conoscimento si richieda l'apprensione dell'oggetto; perchè se no è un conoscer nulla.

Romano. Dunque il sentimento considerato come modo sensibile, ha tali confini che lo tengono distinto dalla conoscenza, e non illumina, ma è illuminato, quantunque, conosciuto che sia, ci mostri nella sua natura le attinenze col vero. Così la luna, ricevuta che abbia la luce, illumina dolcemente i riposi della notte. Esaminiamo più per minuto in che limiti e' si contenga quest'ufficio del sentimento. Dal sentimento spirituale del vero, che nasce?

Lombardo. L'affetto del vero, che diviene affetto del bello e del buono, dacchè il vero, risguardato per la sua eccellenza com'oggetto d'amorosa contemplazione e come termine della volontà, prende natura di bellezza e di bene.

Romano. Anche all'affetto si estende con ragione il nome di sentimento spirituale?

Lombardo. Sì, perchè l'affetto nasce dal sentimento, anzi n'è la parte attiva; e perchè le sue operazioni hanno in sè una vivissima efficacia di sentimento, onde scopresi a noi l'abbondanza dell'esser nostro.

Romano. Ma l'affetto tien forse virtù di renderci noti gli oggetti, avendo attinenza con essi?

Lombardo. L'affetto di per sè, no, perchè domanda il conoscimento, ed eccita la riflessione a conoscimento maggiore; cioè non s'ama l'incognito, nè l'affetto fa da ragione, ma le serve d'impulso.

Romano. Ecco dunque, il sentimento o l'affetto non entrano nell'ufficio dell'intelligenza, nè passano al di là dell'impulso che le danno. Vero è, che il tuo criterio fa dell'altro bene, che per ora non abbiamo toccato. Se l'uomo s'imbatte nella verità, perchè la cerca di buona fede, ed obbedisce allo sprone dell'amoroso e diritto desiderio, che mancia gliene dà il sentimento?

Lombardo. Mancia di soavità; perchè l'amore sente il bene dell'intelletto, e si compiace in esso, e si riposa.

Romano. E quando, o per infingardia che lo tardi, o per male passioni che lo mettano sulla cattiva strada, od anche per falsi giudizj già ribaditi nell'animo, l'uomo non trova la verità, ma si butta all'errore, allora il sentimento come lo paga?

Lombardo. Con una inquietudine segreta; perchè da una parte il tuo giudizio dice di sì, e dall'altra il vero dice di no in fondo della tua mente, e l'affetto naturale dà più retta al suo no che al tuo sì.

Romano. Ond'è, che se l'affetto è impulso, è anco premio o pena del discorso bene o male adoperato. Ordine meraviglioso di natura! Ma l'affetto o sentimento può uscire da questi confini, e approvare o riprovare, e confermare o rimettere nel vero?

Lombardo. No; chè questi sono atti della ragione, la

quale ripensando i proprj pensieri, li giudica o conformi al vero, o difformi da esso, nel qual caso ella sola può raddirizzarli.

Romano. Or lasciamo di notare i limiti dell' altro ufficio, dell' essere cioè il sentimento necessaria condizione a concepire gli enti nella loro natura, e massime gli spirituali; imperocchè consegue dal già detto che quell' ufficio non oltrepassa i termini del condizionale, mentre il formale della nozione sta tutto nella intelligibilità dell' oggetto. Ma vediamo piuttosto come la regola del sentimento si adatti diversamente alle conoscenze diverse. Distinguiamo queste in ideali ed in reali o relative alla sussistenza delle cose. Quanto alle prime, pare a te che l' opera del sentimento sia generale o specificata? ossia, credi tu che dal sentimento possiamo trarre una norma per la verità in universale, od anche per le verità men generali?

Lombardo. Non so farmi chiara la ragione della tua domanda.

Romano. Ecco; il sentimento muove l' affetto, e l'affetto muove la mente al vero in universale, eppure indica le varie specie di verità?

Lombardo. No, la tendenza dell' affetto al vero ideale lo risguarda in genere e non già specificamente. Di fatto nella ontologia, o metafisica universale o scienza prima, la quale concerne le ragioni primissime ed ultime del sapere umano, il sentimento non entra a determinare i concetti dell' infinito e del finito, della potenza e dell' atto, della causa e della sostanza, dell' ente intelligibile e dell' essere ideale, del fine e dei mezzi, e via discorrendo; non v' entra, se non di traverso, in quanto cioè la mente dell'ontologo stando nell' alture dell' universale, non può mai dimenticare la relazione di quello coll' ordine reale. E così nelle matematiche pure il sentimento non denota i teoremi, o problemi, nè tu potresti mai trovare in esso piuttosto la

uguaglianza che la disuguaglianza de' tre angoli di un triangolo con due angoli retti. L'affetto dunque muove a ricercare del vero, ma non dimostra nè il come della indagine o della dimostrazione, nè la qualità dei veri diversi.

Romano. Nè a questa tua conclusione contrasta l'altra, che gli uomini sono recati a scienze astratte disparate, come dire, alle matematiche, da inclinazioni od affetti assai difformi; imperocchè sta sempre, ch'essi non accennano i veri determinati, ma ti dánno sentore di quella scienza in genere, a che sei chiamato da natura. Tuttavia se nelle tendenze, prese come impulsi della ragione, non si riscontra l'ufficio speciale di metterti davanti agli occhi le singole verità, potrebb'essere che questa fosse la parte del sentimento, risguardato com'effetto piacevole o doloroso dei veri o falsi giudizj.

Lombardo. Certamente in questo ufficio il sentimento ha più del particolare, ma non tanto che basti. La prima cosa, com'abbiamo già detto, il sentimento non può riformare i cattivi giudizj, o stabilire i buoni, ma soltanto farne segno alla ragione, secondo il diletto o la pena, che spunta nell'animo; e poi, quanto più con le deduzioni ci allontaniamo dai primi principj, tanto meno è chiara l'avvertenza del senso spirituale, e tanto più è necessario che la ragione si raccolga in sè stessa, e stia sopra di sè a non perdere il filo delle norme logiche. E di vero, quei ragionamenti che hanno vicinanza con le verità più evidenti ed universali, si specchiano in essa con tanta luce, che l'intimo senso non esita punto a compiacersene, e nel caso contrario a rammaricarsene; ma quando dalla prima fonte l'evidenza corre per lungo tratto ad illazioni remote, allora, come la mente s'accorge del vero con maggiore difficoltà, così pure il sentimento si affiochisce, e si addimostra men pronto. Nè questo accade senza mirabile ordinamento di cose; che cioè il senso spirituale meglio soccorra ov'è maggiore il bisogno; ed il bisogno è maggiore nei veri

primi, e ne' gradi primi di riflessione, onde procedono tutti i veri e tutti i sillogismi.

Romano. Entriamo nelle conoscenze relative all'ordine delle cose.

Lombardo. Qui sì che il sentimento ha molto da fare, e con grande provvidenza; imperocchè l'uomo non è nato per le astrazioni, ma come l'ideale sussiste pur alfine nella realtà, e riferiscesi alle cose reali rappresentate, così la mente non si riposa che nelle cose reali, e tende ad un fine perfettissimo e realissimo. Però l'ufficio del sentimento spirituale si adempie per modo, che tanto più profondasi nell'anima, quanto più la mente ascende verso il fine dell'uomo. Indi abbiamo ancora, che tanto più il sentimento mette del suo nelle scienze degli enti reali, quanto più queste hanno valore morale; ed in ciascuna, a seconda della morale importanza delle singole dottrine, si fa sentire a proporzione la efficacia degli affetti interiori. Così nella teodicea e nella psicologia l'affetto accompagna il discorso più che nella cosmologia; e più nell'etica, che nella scienza del giure. Nella teodicea poi 'l senso religioso ti è compagno fedele, quando dimostri l'esistenza di Dio e i divini attributi; ma pare che si discosti da te e ti lasci alla sola ragione quando tenti di penetrare in certe indagini sottili e meno necessarie, come sarebbe quella, a dirne una, della scienza media di Dio. Nella psicologia, se distingui l'anima dal corpo, l'intelletto dal senso, la libera volontà dall'istinto, i fini dell'uomo da quelli dell'animale, la fine del corpo dalla immortalità dello spirito, sempre hai con te un sentimento della tua dignità che t'avvalora, e direi quasi ti pone in mente i pensieri, ed in bocca le parole; ma se vai a minute ricerche intorno al modo d'operare delle facoltà, allora l'affetto spirituale quasi direi si tace, e non ti rimane che il passo della osservazione e del sillogismo. Anzi in quelle verità più preziose, l'affetto non solo muove a buon segno la ragione, ma spesso diviene materia di validi

argomenti; come quando si prende il desiderio della immortalità in prova della vita futura. Fra le scienze degli enti reali poi ve n' ha alcune, le quali non hanno che poca o punta relazione con affetti spirituali, se ne togli quello del vero; e gli altri affetti particolari s'ingeriscono solo in certi punti più vicini alla sapienza religiosa e morale della Filosofia. Queste sono le scienze della natura corporea, ove per fermo l'affetto non s' impaccia delle leggi naturali; ma pure v' ha luogo anch' esso, quando, per esempio, investighiamo nella fisica l' armonia de' fini e de' mezzi, o nella fisiologia e nella patologia si mantengono le ragioni dell' anima, e non si fa sprofondare la vita nella materia. Benchè fa d' uopo confessare, che alla interezza delle scienze fisiche queste verità conferiscono più che tutte le altre.

Romano. Hai parlato proprio a modo mio, e ne concludo, che il criterio dell' affetto ha più o meno larghi confini nelle scienze e nelle dottrine speciali, secondo l' attinenze loro col fine dell' uomo; e che però sarebbe vano anche per questo motivo dare all' affetto o sentimento tanta estensione, quanta ne ha il criterio interiore della evidenza. Ma ci sono altri confini, i quali non sarà gran cosa ritrovare, se badiamo al principio, che il sentimento spirituale dipende dall' intelletto.

Lombardo. Sì, ho capito: tutti quei limiti essenziali od accidentali, che tu ed il nostro amico già scopriste nella ragione, sono di necessità comuni anche al sentimento.

Romano. Però i buoni affetti dell' animo si svolgono e si fortificano nel tempo con la educazione divina ed umana, e di cose sovrumane abbiamo un senso profondo per l' azione stessa di Dio, che di fuori ci parla, e dentro c' illumina e ci si fa sentire nel cuore. E stringendo le cose discorse in poche parole, i confini del sentimento spirituale son di tal fatta, che lo distinguono dalla conoscenza; e poi, quantunque e' sia di grande aiuto alle scienze, più si riferisce al generale che allo

speciale, e più alle verità necessarie per l'uomo, che alle altre; e finalmente, si dilata o ristringe, prevale o cede a seconda del progredire che fa la ragione e dei soccorsi ch'essa riceve dalla società umana, dalle dottrine de' sapienti e dalla parola di Dio. Però sarebbe danno e ridicolaggine far uso determinato di questo criterio secondario nelle matematiche pure, o nella fisica, e in ogni altro soggetto anco filosofico, che non abbia manifesta relazione coi sentimenti dell'animo nostro. E, se ti pare, noi abbiamo finito, e vo al senso comune. Per cavarcene alla lesta, io domando se abbia da tenersi per buona la distinzione fra le conoscenze dirette e le riflesse, e fra i gradi primi e comuni di queste, ed i più alti e propri della scienza.

Toscano. O che vuò' tu che se ne dubiti? Sui nomi forse potrebbe nascere qualche battibecco, ma della cosa non c'è verso che possa nascere disparere, chi voglia dire chiaro e tondo come la si vede. Ecco qua, tutti abbiamo sensi da percepire le cose, ed un lume di ragione da conoscerne l'esistenza e la natura, e da concepire i primi principj, e tutti fin da bambini riceviamo di molte notizie dalla educazione. Questo conoscere le cose per un modo o per l'altro, senza ripensarci su col fine di trovarne le ragioni, o di renderle più chiare, ordinate ed intere, noi lo chiamiamo conoscenza diretta. Non garba il nome ad altri? E' si serva pure a piacer suo; ma se non è fatto sopra un' altra stampa della nostra, non potrà negare che la sostanza è propriamente così. Inoltre i fanciulli e gli uomini volgari tornano con la mente sulle cose conosciute, e son curiosi del perchè, e almeno intorno alle verità più necessarie ci dánno dentro, e son tutti d'accordo; come sarebbe l'esistenza di Dio, del quale acquistano un certo barlume di conoscimento perfino i sordomuti non istruiti. Or questi sono i primi passi della riflessione, e se altri vuol metterle altro nome, faccia egli a modo suo, chè noi facciamo a modo nostro. Poi vengono gli atti di più alta riflessione, onde

si fruga nell'intimo delle cose per trovare i perchè più riposti, e questo è proprio degli scienziati; e quando si sale ai perchè d' ogni perchè, questa è Filosofia.

Romano. Tu m' hai data buona misura. Quelle cognizioni dirette e riflessive, che sono comuni a tutti gli uomini, come si chiamano?

Toscano. Di senso comune.

Romano. Ecco trovati i primi confini di questo criterio, del quale tuttavia non può far senza la Filosofia, anzi ogni parte del sapere; perchè le cognizioni riflesse suppongono le dirette, e le riflesse più elevate posano su quelle che stanno di sotto. Ma la cosa abbisogna di esame più accurato. Le cognizioni comuni sono confuse e non distinte, complesse e non semplici, e però sono significate il più con vocaboli traslati, per via di somiglianze e d' analogie. Or si domanda entro quali confini le possano servire di criterio e di scienza?

Toscano. Parmi che la risposta non sia cosa da oracolo. Il conoscere umano passa sempre dall'indistinto e indeterminato, al distinto e determinato. Ma quelle prime cognizioni non sono false, nè interamente oscure; anzi avvi in loro una parte generica molto chiara intorno all'esistenza e natura dell' oggetto; e ciò che rimane oscuro e confuso è il complesso delle sue qualità e relazioni, e dei modi del conoscere congiunti all'oggetto conosciuto. Così la cognizione dell'anima e del corpo è comunemente chiara, quanto a distinguere l'una dall'altro, ed al concepire l'una come principio di vita, e l'altro come termine vivificato ed animato; ma non è chiara del pari quanto alle singole proprietà dell'anima, le quali nondimeno si possono tutte ritrovare in quel primo concetto. Però l'ufficio del senso comune, volendosene assegnare i confini, come a criterio di scienza, può distinguersi in anteriore e posteriore. Anteriore, perchè il filosofo non deve dubitare della parte evidente delle cognizioni comuni, ma deve servirsene a lume e riprova de' suoi ragionamenti fin da quando si pone alla scienza; poste-

riore, perchè coll' analisi 'l filosofo deve distinguere ciò ch'è confuso nelle cognizioni comuni, ed avere anche qui, come riprova della bontà di sue dottrine, il semplice esplicamento, anzichè l'alterazione delle comuni notizie. Per esempio è chiarissimo che a tutti gli uomini è nota l' esistenza de' corpi, e che tutti attribuiscono ai corpi la estensione; è chiarissimo pure ch'essi predicano de' corpi le qualità sensibili, come odore, sapore e le altre. Ora, ciò che rimane oscuro è la distinzione precisa delle qualità primiere, ed essenziali de'corpi, come la estensione, e le qualità secondarie non essenziali e relative al nostro sentire. Ma tuttavia risolvendo bene i giudizj popolari nelle idee semplici, vediamo, che in essi pur si trovano tutte queste cose, imperocchè il popolo non direbbe mai che il nostro sentire sia esteso, come non direbbe mai, che le sensazioni dell' odore, del sapore e le altre sieno ne' corpi. Però non contiene interamente le cognizioni comuni intorno a ciò nè quella dottrina che fa soggettive tutte le qualità corporee, nè l' altra che le fa tutte oggettive, per modo che anco l' odore, il sapore ed il colore sieno, come tali, cioè come sensazioni, ne' corpi, anzichè come virtù segrete di destarle entro di noi. Dunque un tale confronto fra le dottrine e le notizie del senso comune non può farsi bene senza l'opera della scienza; ma vi è poi una parte generica di esse la quale antecede la scienza, e n' è postulato e riprova.

Romano. E quel confronto scentifico è vantaggioso?

Toscano. Come no, se vale ad assicurarci che le cognizioni dirette non sono alterate, o dimezzate dalle riflesse?

Romano. Ho capito e non chiedo più oltre su ciò; ma voglio che ci fermiamo su quelle cognizioni, che il popolo riceve dalla istituzione religiosa e civile; imperocchè mi pare, che qui sieno confini diversi. Divero la istituzione può essere buona e cattiva; e molte opinioni sono comuni ad un popolo o ad una età che non sono d' altri tempi.

Toscano. La religione (nell' ordine delle verità naturali)

e la civiltà non fanno altro ufficio nelle menti de' popoli, che quello di rendere più distinte, e purgate dai fantasmi e dalle preoccupazioni, le conoscenze comuni. È un ufficio analogo a quello della scienza. Così le genti pagane ebbero pure qualche notizia della unità e spiritualità di Dio; l'ebbero per le tradizioni primitive, e perchè questi concetti s'acchiudono nell'idea di causa prima. Ora non ci vuole la scienza di Salomone a ravvisare, direi quasi intuitivamente, la sincerità delle idee comuni intorno a Dio, al mondo ed all'uomo, le quali sono ne' popoli civili e cristiani, comparate alle opinioni de' barbari e pagani, imperocchè queste sono contradittorie e fantastiche, quelle formano un sistema ordinato e intellettuale veramente stupendo.

Romano. Dunque il senso comune de' popoli civili e cristiani ha un' autorità che si estende quanto quella del senso comune, raccolto di mezzo alle lingue ed alle opinioni d'ogni tempo e d'ogni popolo?

Toscano. Anzi più, perchè il primo è il senso comune perfetto.

Romano. Ma esso con le sue notizie esatte, distinte, sì facilmente sublimi intorno a Dio, al mondo ed all'uomo, ha un ufficio anteriore o posteriore nella scienza?

Toscano. Distinguiamo. Se quelle notizie si prendono come *credenze* comuni, ed allora è certo che il filosofo cristiano, quantunque proceda con metodo esattamente logico, nondimeno già nella propria mente le ritiene come postulati innegabili, a cui le conclusioni scientifiche, se tirate fuori come si deve, è necessità che si conguaglino a capello; se quelle notizie stesse si considerano com' *evidenti* al filosofo prima della Filosofia per quel ragionare segreto della mente, il quale non s'esprime coi *dunque*, ma che pure ha in sè il suo *dunque* irrepugnabile e splendidissimo ad ogni animo retto, e anche per questo verso elle sono postulati di scienza; ma se poi le si riguardano come *verità di senso comune*, e

si vogliono adoperare nella scienza a *riprova* delle dottrine, l'ufficio loro è posteriore, perchè il filosofo deve prima compararle con le opinioni universali anche de' popoli non cristiani, e mostrare che le verità tenute dalla Cristianità si contengono in germe del pari nelle opinioni d'ogni gente, e però hanno tutto il valore del senso comune.

Romano. Compendiando le cose ragionate, diremo che i confini del senso comune relativamente alla scienza, sono i primi principj razionali; le verità di fatto che si hanno per via di percezione immediata, e i primi gradi della riflessione; poi dobbiamo distinguere un ufficio anteriore e posteriore di questo criterio; e infine bisogna distinguere il senso comune così propriamente chiamato, e il senso comune de' popoli cristiani e civili. Laonde mal provvederebbe alla scienza, chi volesse estendere l'autorità di questo criterio oltre i detti confini.

In questo punto del ragionamento, la giovanile brigata ad una svolta della strada, fatta una salitina, si vide dinanzi a pochi passi 'l castello di Cigoli. L'antica chiesa, la sua torre massiccia e quadrata, e il vasto fabbricato della canonica posti sul vertice d'un monticello, e sott'esso il borgo, e gli avanzi di vecchie mura, rendono l'aspetto di quei castelli baronali che sono sì cari a' romanzieri. I giovani si recarono alla chiesa, dal cui piazzale la vallata dell'Arno e la pianura pisana, e i monti che la separano dal piano lucchese, bellezze di natura e di civiltà vedute prima da cento luoghi, t'appariscono nuove ed improvvise; perchè il poggio dà ripido sulla valle come un terrazzo, e l'occhio non perde niente di quella, e vi si distende sopra, con una distinzione e giocondità d'oggetti e con un'ampiezza di vista da contentarsene ogni cuore avido di cose belle. Il Samminiatese mostrava agli amici poco lontana sulla metà del colle una villa signorile, ch'è detta Castelvecchio, ov'era l'antica rôcca di Cigoli distrutta nelle guerre infelici dei Comuni. Rammentava loro, che quantunque il

pittore Lodovico Cardi Cigoli nascesse in Empoli, mentre il padre di lui vi teneva un pubblico ufficio, pure la sua vera patria è quella borgata, che gli diede il soprannome. Egli nacque, come si crede, nel 1559, e morì a Roma nel 1613. Pose tutto l'ingegno a ristorare la pittura, caduta nelle mani di quei goffi imitatori del Buonarroti, i quali badando solo al rigirare dei muscoli nell'ignudo, non curavano nè la natura, nè la grazia, nè il colore; e vi riuscì a maraviglia. Fu pittore cristiano, ed ebbe anima cristiana; però i suoi molti quadri di San Francesco, ed il matirio di Santo Stefano, ti paiono sì devoti e celesti, che non puoi desiderare di più; e il suo cuore seppe tanto dello spirito innamorato di Francesco, e si lo concepiva con sembianze degne di lui, che le monache di Foligno hanno per tradizione, ch'e' ritraesse dal vero la faccia del loro Santo apparitogli in forma di pellegrino. Nè stette contento alla pittura, ma fornito di buone lettere, scrisse con lode in versi ed in prosa, e l'Accademia della Crusca lo fece de' suoi. Compose un trattato de' colori, ed un altro della prospettiva; il primo perduto, il secondo, ch'io sappia, inedito. Si dilettò di musica e suonò egregiamente il liuto. Fu amicissimo di Galileo, che ne' suoi libri ne parla con grande onore e riverenza, e l'uno era degno dell'altro.

Insomma, diceva il Romano, anche in quest' uomo fu potente armonia d'intelletto e di cuore, di discorso e di fantasia, di scienza e d'arte, di ragione e di fede, di natura e di grazia, di verità, di bellezza e d'onestà. Impariamo, se c'è caso, noi animine tisicucce dei nostri tempi, a cui piaccion tanto i minuzzoli. Noi vogliamo sapere e fare di tutto un po', e sempre alla peggio, e per una scienza spregiamo l'altra, e la scienza per l'arti, e queste per quella, e la teorica per la pratica, e la pratica per la teorica; e siamo insomma per professione rimpiccolitori e castratori di tutto.

I giovani entrarono in chiesa, e salutarono la benedetta immagine di Maria, alla quale un giorno dell'anno le donne

di quelle vicinanze recano i loro figliolini, perchè la pietosa Signora, narrasi, che risuscitasse il fanciullo ad una povera madre. Poi ripreser la via di Samminiato, ed a metà del cammino veduto un bel boschetto sul pendio del poggio, vi sedettero in mezzo, e ricominciato il dialogo, così disse il Romano: Se io non m' inganno, quel che rimane a dire è sì poco, che ci terrà qui seduti quanto basti un breve riposo. Vediamo or dunque i confini della tradizione scientifica tolta in criterio di scienza. Anzi tratto, bisogna ricordare che la vera tradizione scientifica è quella universale e costituita da motivi di ragione, non da sola autorità, le quali due condizioni si verificano solo nella Filosofia cristiana. Fermato ciò, io domando se nella storia della Filosofia e nella storia d'ogni altra scienza, occorra distinguere le dottrine teorematiche e consentite, dalle dottrine problematiche, nelle quali non ha per anche pieno consenso.

Piemontese. Occorre; perchè le prime formano la tradizione in senso proprio, e le seconde, che non hanno scioglimento sicuro, si aggiungono in modo esterno ad essa, e tentano col tempo di farne parte, se riesce loro di volgersi in cose dimostrate e riconosciute da tutti.

Romano. Quanto alle prime, la tradizione scientifica è un' autorità inviolabile?

Piemontese. Che dubbio? Com' è possibile, che tanti grandi intelletti sieno tutti caduti ne' medesimi errori? Certo quelle dottrine ogni filosofo deve farle sue con la propria ragione; ma e' non può metterle in dubbio; e se non giunge col ragionamento allo stesso, deve temere di vizio ne' suoi principj e nel metodo; e far la riprova, chè per tal modo egli arriva a conoscere la verità. Il Kant, per esempio, mise in dileggio le dimostrazioni della Filosofia cristiana sull'esistenza di Dio, sulla unità e spiritualità dell' anima, sul libero arbitrio, e sopr' altre materie. È manifesto ch' egli operò contro ragione, imperocchè ad ogni uomo non offuscato da preoccupa-

zioni di sistema, apparisce assurdo che tutti i filosofi cristiani, ed i maggiori filosofi gentili, cioè le più belle menti del mondo e le anime più sante, cadessero in misere *antinomie*. Se dunque l'acuto alemanno avesse meditate le cagioni di quel suo irragionevole dissentire dalla tradizione scientifica, avrebbe scoperta la fallacia del principio, che la conoscenza non oltrepassa i modi suggettivi del conoscere.

Romano. Se in mezzo alla tradizione si trovi qualche filosofo cristiano che in un certo punto, ammesso da tutti gli altri, discordi da essi, dovremo reputare che su quel punto cessi l'autorità piena di questo criterio?

Piemontese. Non pare; imperocchè sia un principio comune e conforme alla sana ragione, che a cose uguali l'autorità dei molti prevalga su quella di pochi. È un principio comune, perchè di fatto in ogni tempo e per la formazione delle leggi, e per la elezione dei pubblici ufficiali, e per l'amministrazione della giustizia, si è guardato al maggior novero dei suffragj. Se questi modi non salvano da errore, benchè lo rendano più raro, nelle cose civili, ciò deriva dalla impossibilità di pesare i voti mentre se ne fa il novero dalle passioni delle parti, dal piccol numero dei votanti, e dalla possibilità che tra la minoranza e la maggioranza sia ben piccolo il divario delle voci. Ma quando nella scienza abbiamo da una parte moltissimi sapienti che pensano in un modo, e dall'altra uno o pochi, i quali pensano il contrario, è certo, che qui abbiamo e numero e peso di voti, e condizioni morali ed intellettuali tanto maggiori dall'un lato, che sarebbe assurdo il tenersi all'altro. In questi casi è da credere, che quei pochi siensi lasciati trarre in inganno da qualche preoccupazione, o che non abbiano conosciuto di dissentire, e simili cose; ovvero è da cercare, se per avventura, come spesso accade, il dissenso sia più apparente che vero. Per esempio: ho da un canto Sant'Agostino e tutti i suoi seguaci, e molti scolastici, e tutti i filosofi e teologi meno antichi, i quali dicono che il

mondo si può dimostrare per via di *ragione* creato nel *tempo;* e ho dall'altro San Tommaso e parte della sua scuola, che reputano questa verità non dimostrabile ma di fede. Io vedrò subito ove trabocca la bilancia dell'autorità, e rinverrò il motivo del dissenso nell'autorità d'Aristotile, cui San Tommaso seguì fin dove gli fu conceduto dalle ragioni della filosofia cristiana.

Romano. Va bene. E quanto alla parte problematica e non consentita, che autorità pensi tu doversi attribuire alla tradizione scientifica?

Piemontese. Primo, se noi leggiamo che tutti o molti Filosofi si son proposti un problema, giova ritenere, che quantunque esso non sia di suprema importanza (e come potrebb'essere un problema?), pure abbia in sè molta gravità; non essendo probabile, che tutti i grandi intelletti, o molti fra loro, si perdano in cose vane. Secondo, è ragionevole a pensare, che se dalle meditazioni di quelli non è sbocciata la piena verità, nondimeno chi sotto un aspetto e chi sotto un altro ne abbian veduto qualche raggio; e però si deve tentare di giungere alla piena soluzione del problema conciliando, non le opinioni contraddittorie, ma le diverse. Finalmente, benchè si possa e si debba scandagliare il fondo della quistione per giungere certezza, nondimeno è sempre da conservare il modesto linguaggio del *mi sembra,* e del *così opino;* perchè nelle scienze la riprova ultima della verità di una nuova opinione è il consenso sempre più esteso degli altri, che professano con sincerità e con valore la scienza stessa.

Romano. Ed anche questo mi torna. Ti piaccia dirmi, se tu credi che l'autorità della tradizione scientifica abbia sì larghi confini, che nessuno possa varcarli.

Piemontese. Chi dicesse questo, direbbe cosa contraria allo stesso concetto di tradizione scientifica; imperocchè la si formi e si allarghi di secolo in secolo: e però ciascuno può andare a nuovi aspetti di verità, i quali si conver-

tiranno, dopo le pugne dialettiche, in dottrine di tradizione comune.

Romano. Ho da farti un' ultima domanda. Noi abbiamo posto fin da principio che la tradizione dev' essere universale e ragionevole, e che questa tradizione si riduce alla Filosofia cristiana. Era necessità premettere ciò, come dato, imperocchè sarebbe vano cercare i confini di tal criterio, se non sapessimo ov'egli si annidi, e qual ne sia la natura. Ma nella natura di esso si stanno altri confini principalissimi, che noi non dobbiamo tralasciare senza farne parola. Se a riconoscere la vera tradizione scientifica occorrono certe note, queste quali saranno?

Piemontese. Il rispetto delle verità di senso comune, e la conformità con la rivelazione.

Romano. Dunque la tradizione scientifica è criterio di queste verità di senso comune, e della rivelazione?

Piemontese. No, perchè le suppone.

Romano. A che dunque essenzialmente si applica il criterio della tradizione scientifica?

Piemontese. Alle cognizioni scientifiche, cioè, alle ragioni delle cognizioni comuni.

Romano. Ecco dunque i confini di questo criterio; primo, esso s' estende alle cognizioni ragionate, non alle popolari, o tenute per fede; secondo, fra le dette cognizioni risguarda solo in modo assoluto le teorematiche, non le problematiche; terzo infine non può ristringere a nessun tempo lo svolgimento della scienza. E per noi basta così. Della rivelazione poi 'l massimo da considerare si è il fonte, onde ci deriva la dottrina religiosa e la natura di questa.

Siciliano. Il fonte è la Chiesa, perchè in lei si conserva la parola viva, cioè il vero senso della parola rivelata. La parola divina non si muta, e però è necessario che di generazione in generazione se ne trasmetta immutabile il significato da quei primi che la udirono, e ch' ebbero il ministero

dell' insegnamento divino. La sua natura si è d' illuminare l' intelletto dell' uomo per la vita immortale.

Romano. Conceduta questa premessa, quali conseguenze ne scendono al proposito nostro? Potremo noi volgere l' autorità della parola a dottrine non tassativamente stabilite dalla Chiesa?

Siciliano. No di certo. Tuttavia gioverà mostrare la relazione delle teoriche filosofiche coi principj religiosi, anche in quelle parti che non si contengono immediatamente nel domma.

Romano. Che giovi, si capisce; ma che per altro ai ragionamenti umani non congiunti per modo immediato col domma si debba dare l'autorità del domma, quasi non possa cadere in essi errore di sorta, ciò non par vero.

Siciliano. Anzi non è di sicuro.

Romano. Adunque potremo noi adoperare la rivelazione per criterio di scienza in quelle verità, che non risguardano la vita presente nella sua relazione immediata con la vita futura?

Siciliano. Nemmeno. Per esempio, a distinguere l' intelletto dal senso ci vale la rivelazione, perchè sappiamo che negli uomini è l'immagine di Dio, e che senza intelletto non avremmo un fine sempiterno; ma il come operi l'intelletto è fuori di quell'autorità, quantunque la ci possa giovare a scoprirlo. E indi la massima parte de' veri, che son materia delle scienze naturali, non cade sotto l'autorità del domma; perchè Dio, com' è scritto, concesse il mondo alle indagini umane.

Romano. Inoltre, la rivelazione è criterio delle verità preliminari, cioè delle verità senza le quali la ragione non sarebbe ragione, e senza cui l' uomo non sarebbe capace di fede?

Siciliano. No, chè sarebbe un circolo.

Romano. Finalmente la rivelazione è criterio autorevole anche per coloro che non hanno fede?

Siciliano. Nemmeno; ma pure, dacchè ogni uomo è obbligato ad investigare i modi più sicuri di giungere al vero (e pel vero al bene), però ciascun filosofo è tenuto ad esaminare spassionatamente, e da galantuomo, i motivi della credibilità di nostra fede, affinchè, scopertane la verità, sen possa valere a criterio di scienza.

Romano. Dunque il criterio scientifico della rivelazione è ristretto alle sole cose che c' insegna la Chiesa, e che si riferiscono immediatamente al fine supremo dell'uomo; non può adoperarsi nelle verità preliminari, come sarebbe l'esistenza di Dio, nè contro coloro che non hanno fede, prima di averne persuasi i motivi. E si conclude poi da tutti questi ragionamenti, che la sola evidenza degli oggetti intelligibili è primo ed intrinseco criterio di Filosofia, e che gli altri criterj sono estrinseci, ovvero sono riprove de' nostri discorsi; imperocchè tutti suppongono il lume della ragione.

Al fine di queste parole, i buoni e valorosi giovani essendosi alquanto dimorati a godere la tranquillità di quel boschetto, e la vista dei luoghi e del cielo, che mirati alla sfuggità tra gli spazj delle foglie e de' rami, sembrano più belli, sorsero in piede, e tornarono a Samminiato.

II.

Finitò il desinare, i nostri cari giovanotti s'intrattennero per più d'un'ora con festevoli parlari in un orticello dietro casa posto a mezzogiorno, ov'è un riso di luce e un odore di limoni e d'aranci, che rallegra il cuore. Dipoi, usciti da Samminiato di sotto l'arco di San Martino, si misero per un viottolo, che passa in mezzo ad un bell'oliveto; fecero capo ad una casa di contadini; entrarono, avutane licenza, nell'orto, e giunsero in fondo di questo ad un recintò d'allori sull'ultima prominenza d'un poggio acuminato, che guarda il Valdarno. Sedettero su certe rustiche panchette,

che sono ivi a bella posta per chi voglia starvi a diletto; ed il Samminiatese diceva che, secondo la tradizione, si adunarono spesso in quel luogo a ragionare della filosofia platonica, Lorenzo il Magnifico, Marsilio Ficino, Michele Mercati, ed Antonio Morali. Subito alle giovanili fantasie parve che ivi intorno spirasse un'aura di religione; imperocchè se gli uomini di quei tempi ci lasciarono dolorose memorie di mollezze e di agonie italiche, pur ci trasmisero le glorie di studi profondi, e d'arti e lettere egregie, d'una cultura insomma, che fu la sorgente onde si sparsero i rivi ad irrigarne l'Europa intera. E se i Filosofi d'allora troppo si strinsero a' panni di Platone e degli alessandrini, anzichè farsi alimento delle loro dottrine a libera e cristiana Filosofia, nondimeno, lor mercè, ne stanno aperti dinanzi i tesori dell'antica sapienza. Qui è bello ragionare, dissero i compagni al Romano, e tu fra sì alte memorie ti sentirai lena maggiore per compiere i nostri colloqui, che promettesti di coronare coll'accordo de' cinque criterj. E il Romano: Voi dite il vero, e quantunque io non sia degno di favellare in questo luogo, ove parmi che suonino ancora le parole di Marsilio e degli altri valentuomini, pure trarrò qui a fine i nostri dolci ragionamenti, pensando che le anime de'nostri antichi debbano rallegrarsi a vedere un drappello di giovani, non marciti nell'ozio, ma operosi nella vita del pensiero e dell'amore.

1. Se noi abbiamo fin ad ora esaminati i difetti dei singoli criterj separati fra loro, ed i lor confini, ora esaminerò la perfezione che si recano uniti l'un l'altro; e quindi cercherò la natura di questa unione, la necessità di essa e gli effetti.

2. L'evidenza della verità, ch'è il criterio interiore e principale, si congiunge all'autorità umana del senso comune e de'dotti, ed a quella divina della rivelazione, per una *ragione* intrinseca, quantunque l'autorità sia *mezzo*, o *segno* esteriore. Però l'ossequio della fede è ragionevole. Di fatto, ed è cosa già

notata da molti, se noi prestiamo fede al senso comune, ciò accade perchè la ragione dice, che la verità è una, e la intelligenza è specificamente identica in tutti gli uomini; ond'è che tutti non possono ingannarsi quando tutti sono concordi. Questa ragione medesima vale per l'autorità de' dotti, e si rende maggiore dal considerare, che la riflessione essendo volontaria, la unità delle dottrine non sarebbe possibile, s'ella fosse arbitraria, e non terminasse nella unità del vero. Quanto alla rivelazione poi, la ragione ce ne dimostra la necessità e la realtà; ed ammessa una dottrina rivelata, la ragione medesima ci dice, che Dio non s'inganna, nè inganna mai. Dunque la stessa evidenza oggettiva della verità è l'intrinseca ragione che unisce a sè gli altri criterj, la qual ragione si può in sostanza esprimere con queste parole: *se bisogna dare l'assenso alla evidenza del vero presente al nostro intelletto, è necessità ben anche assentire alla evidenza del vero presente all'intelletto di Dio e degli uomini.* Ed intrinseca è pure la ragione che lega il criterio del sentimento spirituale col criterio dell'evidenza; e consiste nella identità di relazione (quantunque sotto forma diversa), cui la mente riconosce ad evidenza, fra gli oggetti e l'intelletto, e fra gli oggetti stessi e il sentimento spirituale, o lo si risguardi come modificazione sensibile, o come affetto che nasce da essa. Di fatto, se l'intelligenza conosce la verità, il cuore se ne diletta e l'ama. Là è una relazione d'intelligibilità e di vero, qua d'amabilità e di bene; là è conoscere, qua è sentire ed amare; la relazione coll'oggetto è la stessa, la forma solà è diversa. Laonde l'essenza della unione fra questi criterj sta in una ragione comune, ch'è poi in ultimo il vero evidente; e però il principio della unione è l'evidenza. Si scorge da ciò quanto bene dicano coloro che ci accusano di servitù nella fede.

3. La natura poi di questa unione è tale, che ha in sè stessa un ordine stupendo, cui dobbiamo esaminare. Considerati i criterj nella loro intrinseca dignità, tiene il primato la

parola divina anche nell'ordine delle verità razionali; imperocchè Dio è supremo intelletto, e le intelligenze umane partecipano finitamente di lui, ed egli è sole che tutte le illumina. Dio è suprema verità, e gl'intelletti creati ne dipendono, come le illazioni d'un raziocinio dalle premesse. Però noi non possiamo concepire le idee, se non in quanto esse partecipano delle idee di Dio, come copie imperfette d'originali eterni, e non possiamo conoscere cosa alcuna, se non perchè tutte le cose sono esemplate a norma degli esemplari divini, e tutte imitano in qualche modo la perfezione infinita. È dunque ragionevole che il criterio del Verbo sia primo in dignità; perchè il Verbo che si palesa esternamente con parola umana, c'illumina dentro, e ci ammaestra con parola ineffabile; ed egli stesso, che ti fa credere, ti fa vedere e pensare. Tiene il secondo luogo l'autorità del senso comune; perchè tutta la specie umana supera in dignità l'individuo, anzi è il complesso della dignità di ciascuno, come luce grande che si fa di piccole fiammelle. È ragionevole e degno dell'uomo, che la mente d'uno s'inchini alla mente di tutti. Però la vista d'un popolo radunato par ch'abbia una maestà quasi divina; e chi ha senso di verecondia non può stargli nel cospetto e parlare che non tremi 'l cuore e la voce; e i re gli si fanno dinanzi a capo nudo, perchè Dio gli ha posti in grandezza, facendoli capi delle nazioni. Vien terzo il consenso de'dotti, perchè qui pure i molti e grandi intelletti avanzano in decoro l'intelletto d'un solo. Sono uguali in pregio il lume interiore della ragione e l'amore; dacchè se per l'uno conosciamo il vero, per l'altro tendiamo al bene, e se l'uno risguarda il principio, l'altro congiugneci al fine.

4. Ma osservando i criterj nella loro relazione col nostro conoscimento, l'ordine di questi è diverso. Distinguiamo fra le cognizioni comuni e quelle scientifiche. È certo che il primo mezzo, onde l'uomo acquista le idee e le conoscenze volgari delle cose, non è altro che il lume della ragione o l'evidenza inte-

riore. Appena l'uomo conosce, sorgono in lui confusi, ma potenti, il senso spirituale e l'affetto, che lo fanno curioso del vero, e lo muovono a cercarlo, come bene dell'intelletto, e gliene rendono caro e soave l'acquisto. Indi è che i bambini si meravigliano e si dilettano tanto d'ogni cosa nuova. Sopravviene la parola educatrice della famiglia, e degli altri uomini, che stanno d'intorno al fanciullo, la qual parola inchiude le verità di senso comune, e però facilmente s'apprende da lui. Infine gli vien parlato in nome di Dio, e l'autorità divina che gli si palesa per l'udito all'intelletto, rende efficace la parola nell'animo suo con un lume sovrannaturale di fede. Però nell'acquisto delle *cognizioni* volgari l'autorità de' dotti non ha opera diretta, ma solo indiretta, in quanto cioè la prima educazione del senso comune è resa più pura, distinta e completa dalla civiltà, che cresce e si propaga in gran parte per le dottrine dei sapienti.

5. E daccapo è diverso l'ordine dei criterj relativamente all'acquisto, e poi all'ordine dimostrativo ed espositivo della *scienza*. Quanto all'acquisto della scienza, colui che si propone di filosofare, posto che sia uomo cristiano e civile, ha già fissi nell'animo come dati inalterabili, i dommi della fede, le massime vere e buone del senso comune, gli affetti santi del suo spirito immortale, e la luce della verità, ond'egli è razionale. Come potrebbe dubitarne con giusto motivo, se tutto ciò gli sta dinanzi alla mente sì manifesto, che non è più chiaro innanzi agli occhi della fronte questo bell'universo ora ch'è illuminato dal sole, e se dubitandone, gli parrebbe ad un tratto d'esser accecato, e di perdersi in tenebre sconsolate? Però, cercando le ragioni di ciò ch'egli conosce, i criterj hanno rispetto a lui i gradi della loro intrinseca dignità; e prima ei tiene per segnale certissimo di scienza la dottrina rivelata, perchè in essa non può cadere dubbio, errore, o difetto alcuno, e la fede per l'uomo cristiano è sicurezza intera d'intelletto e di cuore; secondo, venera il senso comune, e quello

segnatamente della cristianità, perchè com' uomo civile si sente vivere della vita di tutti; terzo, reputa suoi maestri i dottori della Filosofia e massime quelli della Filosofia cristiana, perchè sa di dovere imparare dagli altri, se vuol poi conoscere cose nuove da sè; finalmente, si affida all'amore del vero e del bene, e cerca le ragioni filosofiche nella evidenza interiore, ove egli guarda con occhio fisso, innamorato e sereno. Ma penetrate le ragioni della scienza, poichè questa deve prendere forma tutta razionale, egli cammina con ordine inverso; ed a stabilire i principj, a risolvere e comporre, a indurre e dedurre, non prende per norma che l'evidenza intima del vero, e compiuta l'opera della ragione, usa gli altri criterj solo a conferma e riprova, anzi dispone questi criterj esterni per modo, che sieno più vicini quelli che più son intimi alla ragione; e però, dovendo provare, ad esempio, la libertà della volontà, dopo averne meditati ed esposti gli argomenti, mostrerà dipoi il ribrezzo dell'animo al pensiero di una interna servitù, l'accordo dei maggiori filosofi antichi, e di tutta la filosofia cristiana su questo punto, la persuasione universale nei popoli d'ogni luogo e tempo, della signoria nostra sopra di noi, e finalmente l'autorità della parola di Dio e della Chiesa.

6. L'ipotesi d'un barbaro, o quasi barbaro, che diasi a filosofare, è assurda, perchè il bisogno di riflettere sul proprio pensiero non si fa sentire che agli uomini, i quali sanno dominare i sensi e la fantasia, e che hanno trapassati gl'infimi gradi della riflessione. È un fatto indubitabile, che di presente non avvi consorzio civile fuori del Cristianesimo; e però l'uomo civile che mettesi alla Filosofia, od è cristiano, se interamente civile, o non è cristiano, ma vive tra'cristiani, e partecipa in qualche modo della loro civiltà. Or non si nega la possibilità in astratto, ch'esso valendosi dell'ordine logico dei criterj, cioè in primo luogo della evidenza, arrivi ad una sana Filosofia e quindi all'acquisto degli altri criterj,

e però a divenire cristiano; ma nella realtà chi non cerca innanzi con buon volere i motivi di credibilità della fede, e non si purga dalle preoccupazioni contrarie, rimane in quella malattia della mente, ed ha in sè una condizione sì contraria alla scienza perfetta, che senza miracolo non vi può pervenire. Di fatto, la privazione di credenze religiose, od una fede falsa, sono uno stato d'errore anche nell'ordine della ragione; perchè ogni fede religiosa inchiude i concetti di Dio, del mondo e dell'uomo, i quali son tutti od in parte erronei, se quella è falsa; e il difetto di credenza inchiude l'errore o che Dio non esista, o che non voglia e non possa aver cura di noi, o che Dio e l'uomo son un'unica cosa. Quanto poi a'fratelli nostri, che si son divisi dalla Chiesa, quantunque a loro possa sembrare che nell'acquisto della scienza essi tengan l'ordine dei criterj voluto dalla intrinseca dignità di questi, nondimeno è certo, che ciò non accade in modo perfetto, perchè la fede stessa è sottoposta al lor giudizio particolare. Lo che riesce di grande ostacolo al pieno possesso della scienza; perchè la dottrina religiosa, divenuta mutabile, come il giudizio dell'uomo, non è più criterio immutabile di verità; e però i divisi dalla Chiesa, se vogliono procacciarsi quella regola tanto sicura, han prima da esaminare con lungo studio e grande amore le ragioni della fede cattolica. Di fatto, le sètte religiose portano sempre alle sètte filosofiche, e vo'che ce lo provi l'esperienza de' tempi nostri.

7. Veduto di che natura sia l'unione de' cinque criterj, se ne dimostri ora la necessità. Tanta è questa necessità, che l'un criterio ha la sua ragione d'essere nell'altro. Nè lo si creda un circolo vizioso; perchè tutti sanno, che sotto aspetto diverso due o più cose possono avere tra loro scambievolezza di ragione sufficiente. Vediamolo nel caso nostro. Se noi abbiamo l'evidenza del vero, ne son ragione l'intelletto divino, del quale partecipiamo in modo finito; l'appartenere dell'individuo alla specie umana, onde proviene la tradizione scien-

tifica ed il senso comune; e l'amore della verità, innato nell'anima nostra, e che ci muove a contemplarla. Se la fede ci si porge in criterio scientifico, ne son ragione l'aver noi l'evidenza del vero, onde siamo capaci di ricevere la parola; l'amore naturale della verità accresciuto e santificato dalla grazia; e la conformità della fede stessa coi dettami di senso comune, e con le dottrine de' filosofi sommi. Se può esserci norma il senso comune, ne son ragione il parteciparvi anche noi per via della natural evidenza del vero; l'essere ogni uomo che nasce illuminato dal Verbo; la buona Filosofia de' maestri, che ci educa ad averlo caro; e l'affetto, che ci unisce alla nostra specie. Son ragioni della tradizione scientifica, tolta in criterio, l'evidenza della verità, onde c'è dato di poterla ravvisare di mezzo alle sètte; il senso comune, che ci palesa il naturale fondamento delle buone dottrine comuni; la fede che ne mantiene l'unità, e la purità; e l'affetto, ond'amiamo naturalmente e veneriamo chi più partecipa della maestà del vero. E il criterio dell'affetto ha la sua ragione nell'evidenza del vero, onde nasce; e nel senso comune, onde si fa più vivo; e nella tradizione scientifica, che lo accresce più sempre ed innalza; e nella fede, che lo rende perfetto.

8. Indi siamo chiariti, che negato un criterio bisogna negarli tutti; come sopra abbiamo provato, che ammesso l'uno è necessario ammettèr gli altri, perchè ognuno è ragione in qualche maniera di tutti quanti. Di fatto, neghi tu l'evidenza del vero? Dunque non hai conoscimento; e senza questo non sei capace nè di fede, nè di senso comune, nè d'insegnamento, nè d'amore. Neghi la bontà degli affetti spirituali? Dunque non sei creato per tendere al vero ed al bene; e allora l'intelletto, la fede, il senso comune e la dottrina sono impossibili. Neghi la fede? Dunque un Dio superiore all'uomo in sapienza non esiste. E allora l'uomo ed il mondo non hanno ragion sufficiente, tutto è una contraddizione; e addio intelligenza e affetto dell'individuo, e conoscenze

comuni della specie e comuni dottrine dei sapienti. Neghi 'l senso comune? Dunque la specie umana non è ragionevole: e allora che pensar più ad una religione, a santità d'affetti, a cognizioni mie o tue, ed a scienza di dotti? Neghi finalmente la tradizione scientifica? Ma dunque la scienza non è possibile: e allora è un sogno che l'uomo naturalmente vada coll'affetto al vero, che noi siamo partecipi di ragione, che la specie umana abbia un senso comune di verità, e che la fede c'illumini e ci salvi da errore nelle cose necessarie a sapere.

9. Conséguita, che se avvi chi ammetta un solo criterio, con questo gli possiamo dimostrare tutti gli altri; perchè noi gli proveremo che l'essere dei singoli criterj ha per qualche verso la sua ragione in ciascun criterio, e che la negazione d'uno si tira dietro la negazione dei compagni. Inoltre, tanta essendo l'unione naturale di essi, accade che conceduto uno fra loro, questo serve di principio a dimostrare il rimanente; e più, ogni criterio a chi semplicemente l'osservi, senza bisogno d'altra dimostrazione, ti palesa da sè l'esistenza degli altri criterj. E valga il vero: concedi tu il criterio della fede? Bene, e io ti dimostro con essa, che il credere richiede il sapere, e il sapere richiede un criterio interiore; che la fede ricerca l'amore naturale del vero; che però suppone il senso comune degli uomini, e la possibilità della scienza razionale e della tradizione scientifica. Poi ti farò leggere nei libri santi, e ti richiamerò a mente le dottrine della Chiesa, e imparerai da loro, che l'uomo è fatto ad immagine di Dio, cioè partecipe d'intelletto, e però di criterio; che dentro di noi si manifesta ciò ch'è noto di Dio; che ben anco i filosofi pagani lo conobbero, e non ebbono scusa, perchè non l'adorarono secondo la scienza; e che il cuore nostro non trova riposo, perchè fu creato per lui. Fai grazia al criterio del senso comune? E ti concluderò per esso, che dunque ogni uomo ha conoscimento ed affetto di verità, che dunque è

possibile la scienza e la sua tradizione, e che molti essendo i partecipi della verità, la verità è superiore a tutti ed è infinita, e la mente è finita, e però possibile e necessaria la rivelazione. Poi ti dirò: ascolta la voce di tutti i popoli, e udrai, che sempre ed in ogni luogo l'uomo ha reputato sè stesso capace di verità; che la scienza del malvagio di cuore in tutti i tempi e ovunque è stata sospetta, e l'unione in un uomo del sapere e del ben amare venerata e creduta; e che non fu mai gente senza fede nelle tradizioni divine, ed in quelle de' sapienti. Mantieni 'l criterio della tradizione scientifica? Ma se intendi per criterio la moltiplicità de' sistemi, questa non è regola, sì confusione; se poi tu prendi la tradizione vera, cioè quella perenne Filosofia, di cui parlava il Leibnitz, ne inferirò per via dimostrativa, che dottrina non istà senza naturale criterio, nè può darsi unità di dottrina senza comune conoscimento delle verità necessarie, e senz'affetti e fede comuni; e ti farò chiaro che tutti i filosofi buoni riconoscono il criterio interiore, e la bontà degli affetti, e l'autorità del senso comune e della fede. Trovano grazia gli affetti appresso di te? Ma ne arguisco, che se noi amiamo, dunque conosciamo; e se conosco io, dunque amano e conoscon tutti i simili a me; e che però si dà una scienza comune, come si dà una fede, perchè l'amore tende ad una verità e ad un bene che non hanno confini. E poi t'esorterò a scrutare nel cuor tuo, ed a riconoscerlo tale e quale egli è; e si parrà, come l'affetto naturalmente veneri la ragione, ed ami la famiglia umana e però il comune sentire, ed onori la memoria de' valentuomini; e la fede religiosa gli sia necessità di vita. Per ultimo, tieni in pregio la evidenza del vero? Ma lasciamene inferire, che questa evidenza trae a sè gli affetti dell'animo; che la è comune a tutti gli uomini, che indi s'è formata da secoli la scienza; e che quella luce, mostrandosi a noi quasi naturale rivelazione del vero, ne insegna possibile e buona una rivelazione più alta e sovrumana.

10. È dunque manifesto, che la verità e l'unione de' cinque criterj è cosa, o di semplice osservazione, o di argomentazione; ma che verificandola con argomenti, un criterio almeno è necessario che s'ammetta, e serva di principio e di mezzo al sillogismo. Può darsi benissimo, che taluno, ad esempio, affermi la fede e neghi la evidenza; e con lui potremo servirci della fede per astringerlo a convenire dell'altra. Nell'ordine naturale tuttavia l'evidenza della verità è il dato supremo, col quale si mostra e si dimostra la necessaria esistenza dei criterj inferiori.

11. La necessità dei cinque criterj si palesa pure a chi mediti la natura dell'uomo e l'ordine universale degli enti. La natura dell'uomo, perchè tre sono i grandi bisogni congeniti allo spirito, cioè di *conoscere*, di *credere* e d'*amare*; e di fatto il fanciullo ed il vecchio e l'età medie han curiosità dei *perchè*, facilmente prestano fede, e tutti siamo innamoraticci. L'ordine universale, perchè ciascun ente ha relazione con sè, con gli enti che lo circondano, e con Dio causa e fine. Così è dell'uomo; e però egli, e nella scienza e nella pratica, non può non avere quelle relazioni; le quali per la scienza sono costituite dalla luce e dell'amore intellettuale di verità, dalla fede umana, e dalla fede divina; e per la pratica, dall'adempimento dei doveri verso sè stesso, verso gli altri e verso Dio.

12. Resta, che con la massima brevità notiamo gli effetti dell'unione di questi cinque criterj. La ragione possiede il suo intrinseco criterio nella evidenza; e nondimeno la ragione stessa, quando si tratti di materie altissime, e segnatamente di quelle ove han luogo le passioni, non si sente, quanto a sè, del tutto sicura, e richiede qualche conferma. Nelle verità supreme intorno a Dio, all'uomo ed al mondo, la fede gliela dà tale, che non le lascia dubbio di sorta. E sia pure che la ragione riposi ne' proprî argomenti; ma è cosa di fatto, che questa certezza acquista maggior

efficacia quand' ottiene qualche riprova. A darne un esempio (che per altro non è di paragone perfetto), il Colombo era certissimo, per via di deduzione e d' induzione, che gli antipodi dovevano trovarsi; e nondimeno chi negherà, che egli, a vedere le nuove terre, non si sentisse rassicurato e non provasse meravigliosa allegrezza? Così all' udire la parola di Dio, che ci narra le segrete cose ragionate faticosamente da noi, ce ne sentiamo fuor di modo soddisfatti e rallegrati. Inoltre, l' azione sovrannaturale di Dio (la quale si manifesta nella sicurezza indomabile ed in quella evidenza superiore, che lasciasi addietro la stessa luce degli assiomi) accresce ben anche la efficacia delle verità razionali, imperocchè Dio con la fede opera negl' intelletti e gli avvalora, e però, come li rende atti a credere, così li rende più atti a pensare; e come persuade i misteri, così fa più vivo lo splendore di quelle verità naturali, che sono congiunte con essi. Anzi i misteri della fede, quantunque impenetrabili da mente umana, si uniscono alla verità naturale per tali analogie, che mentre ne sono rischiarati, rischiarano quella a vicenda, e ci muovono a meditarla, e ci aiutano a ravvisarla. Così la *generazione* del Verbo eterno trasse i filosofi cristiani a meditare la *produzione* del Verbo umano. Di più, la fede porge alla ragione una grande dignità; perchè nell' accordo tra la rivelazione e la Filosofia, questa procede compagna della sapienza divina, e la parola dell' uomo suona come la parola di Dio. E finalmente; non avete mai provato quanto valga una formula esatta a rendere spiccato il pensiero? La formula non è l' evidenza, nè la verità; ma pur è il mezzo acconcio a contemplarla, è lo stromento di cui si vale la riflessione a ben distinguere ed a ben comporre i concetti. Ora, l' insegnamento della Chiesa è un complesso di formule nette, concise, invariabili, che ci addestrano a fissar bene lo sguardo nella immensità del vero. La ragione poi toglie dal senso comune sicurezza, schiettezza, efficienza sulle moltitudini, ed amabi-

lità. Sicurezza, perchè il sapersi d'accordo con tutti gli uomini mette nell'anima una più profonda persuasione del vero; schiettezza, perchè il consenso di tutti gli uomini ci fa riconoscere quali sono le prime verità, da cui dipende ogni discorso umano, e c'impedisce di mescolare con esse, o di metter loro al di sopra qualche nostra opinione; efficienza sulle moltitudini, perchè la scienza non può veramente operare il bene, cioè regolare il governo della cosa pubblica e privata, se non riesce conforme a quelle verità, che sono nella mente di tutti; amabilità, perchè le verità naturali sono unite strettamente agli affetti naturali, e però, se vuoi far amare la scienza, devi operare su questi per mezzo di quelle. La ragione riceve dalla tradizione scientifica sicurezza, ricchezza e svolgimento. Sicurezza, perchè le dottrine consentite da molti valentuomini, non solo ci confermano nei sommi postulati dello scibile, ma ci fan contenti delle prove, e dell'ordine scientifico delle verità; ricchezza, perchè la ragione di molti accumula il sapere a profitto di ciascheduno; svolgimento, perchè oltre questo arricchire continuo della scienza per opera di molti, l'educazione ricevuta dallo studio delle loro dottrine ci dà facoltà di passare a nuove scoperte. Il sentimento porge al discorso della ragione sicurezza, bellezza, ed efficienza. Sicurezza, perchè i ragionamenti della scienza confermati dal cuore, son confermati dalla natura; bellezza, perchè dall'amore anch'il raziocinio severo prende virtù d'eloquenza, e l'idea, quasi direi, diviene persona; efficienza, perchè gli uomini si persuadono di quello che amano.

13. La fede toglie dalla evidenza naturale del vero i fondamenti di natura, cioè quelle verità preliminari, senza cui non è concepibile nessuna credenza. Per questa ragione medesima il senso comune, congiungendosi alla fede, rende più vivo in ciascuno il concepimento delle prime verità, presupposte da essa; e come quelle verità sono naturalmente

comuni, e sono espresse con più o meno di schiettezza in ogni linguaggio, così per questo verso la fede è naturalmente comune. Gli affetti naturali ne aiutano la efficacia; chè se la fede e il regno di Dio e la scienza cristiana ricevono tanto impedimento dagl' istinti animali e dalle passioni, che sarebbe quando la parola rivelata non parlasse, come fa, del continuo, al cuore dell' uomo? La tradizione progressiva della scienza, secondo le nuove forme che prendono gli errori opposti alla fede, investiga nuovi aspetti di verità, e mostra in lume novello i motivi del credere; e così confuta i sofismi, spiega più estesamente le ragioni della fede, e la mantiene, secondo le forze della ragione umana, nel suo grado di criterio esterno e sussidiario.

14. Il senso comune e gli affetti comuni dell' animo nostro sono in sostanza una medesima cosa, perchè l' uno significa il complesso delle verità consentite da tutti, e gli altri sono le naturali tendenze che nascono da quel conoscimento comune. Si distinguono dunque fra loro, come lo speculativo si distingue dall' operativo della intelligenza umana. Or come gli affetti muovon gli uomini tutti ad affissarsi nelle verità supreme, ad assentirvi ed a significarle con sincerità per via di parola, quand' altra cagione non vi si opponga, così gli affetti stessi del filosofo lo persuadono ad accoglier nell' animo quelle verità consentite e parlate da ciascheduno; e vi si aggiunge l' affetto naturale verso la nostra specie, dal quale egli è tratto ad amare e tenere ciò che tutti amano e tengon per vero. Senza questi affetti, chi non vede che il linguaggio, ov' è il tesoro delle più alte verità, e per mezzo del quale gli uomini senza pure addarsene si educan fra loro, sarebbe privo di persuasione e però non riuscirebbe educativo? Dunque il senso comune, cioè il consenso degli uomini, trae efficacia per divenire criterio di scienza dagli affetti del cuore. Se questi gli donano efficacia, l' evidenza interiore gli porge significato. E valga il vero, che sarebbe

pel filosofo la parola umana significativa dei dettami universali, se nella mente di lui non isplendesse un lume che gliene dà intelligenza? La fede e la tradizione scientifica purgano sempre più le moltitudini dagli errori, e le allevano a verità più riposte, che divengono poi quasi assiomi di senso comune, e che la scienza accoglie di nuovo alla sua volta, come postulati certi, o dottrine che han ricevuto il suggello dalla natura. Dunque il criterio del senso comune acquista dalla fede e dalla scienza sincerità e dovizia.

15. La tradizione scientifica cava dal criterio interiore della evidenza il riconoscimento del suo valore, e il suo progredire nella estensione e nella composizione delle verità filosofiche. Il suo riconoscimento, perchè l'assenso alle dottrine comuni ricerca pure che le sieno conosciute per vere da chi le riceve; il suo progredire nella estensione, perchè le dottrine già poste in saldo dagli altri filosofi, divengono principj a nuove conclusioni trattene fuori per via di discorso tutto interno, e però retto da interno criterio; ed il suo progredire nella composizione, perchè i maggiorenti della scienza, non solo passano a nuove scoperte, ma le già fatte ordinano più strettamente, e la sintesi della Filosofia si rende via via più perfetta. Gli affetti avvalorano la durata della tradizione scientifica; imperocchè anzi tutto noi ci sentiamo spinti a consentire nelle dottrine della perenne Filosofia, quando ne consideriamo la maestà e bellezza, le quali stanno nell'accordo delle parti col tutto, e del tutto con la fede e col senso comune e con gli affetti nostri, onde nasce un affetto nuovo di compiacenza e di maraviglia; sicchè il cuore rimane persuaso anche avanti che sia convinta la ragione. Però la tradizione si trascura o si odia in quei tempi, ne'quali 'l sentimento morale è pervertito. E a quell'affetto si aggiungono i sentimenti di riverenza per l'antichità, d'amore pei nostri maggiori, di ammirazione pei nomi gloriosi, e di umanità che ci rende cara la comunanza del pensiero nel tempo e nello spazio. La

fede produce la unità e la santità della tradizione scientifica; la unità, perchè la riflessione umana lasciata a sè stessa si smarrisce nel laberinto di mille sistemi; la santità, perchè la religione valendosi della Filosofia per la teologia rivelata, comunica anche a quella la divinità di questa. Il senso comune anch' esso è vincolo d' unità nella tradizione, perchè non può concepirsi unità di dottrine, senza unità di principj e di postulati, i quali nella scienza prima sono i principj comuni; e però i filosofi si accordano fra loro, quando primamente si accordano col senso comune. Inoltre la successione dei filosofi mantenendosi in fede verso le verità comuni, e repugnando dalle dottrine che direttamente o indirettamente contraddicono ad esse, si conserva unita alla famiglia universale degli uomini, ed alla natura; chè ogni falso sistema è uno scisma di pochi da tutti, e dall' ordine della creazione.

16. Per ultimo il sentimento, nell' unione cogli altri criterj, s' illustra con la evidenza del vero, s' illumina sempre più ed invigorisce con la fede, mantiensi vivo per la corrispondenza degli affetti e pensieri sociali, ingrandisce e sale a più alti oggetti per le dottrine trasmesse dalla sapienza de' nostri antichi.

17. Questa unione di criterj passando nell' arte e nelle lettere fa sì, che la evidenza interiore dona loro chiarezza di verità, e progresso; il sentimento, vita e bellezza; la fede, sublimità e santità; il senso comune, popolarità; la tradizione de' maestri, regola ed esempio. Nella vita privata quella unione medesima produce la perspicacia e novità de' pensieri, la energia dell' amore operoso, la pace del credere, il timore di Dio, la gioia d' eterne speranze, la semplicità del vivere, e la conservazione del bene imparato da' maggiori. Nella vita pubblica la ragione illuminata dal criterio interno genera la onesta libertà ed il continuo migliorarsi del consorzio civile; l' affetto produce la concordia de' cittadini e delle nazioni; il senso comune, la pubblica opinione e gli ordini po-

polari; la tradizione scientifica, la stabilità dei buoni istituti, e gli ordini degli ottimati e della monarchia; la fede, l'ossequio salutare e la libertà della Chiesa.

18. Così la scienza, l'arte e la vita son veramente specchio dell'universo. Questo è tutto esemplato a norma delle idee eterne, come l'uomo pensa ed opera per l'esemplare della verità; tutte le cose son mosse dall'amore, e si cercan fra loro, come l'uomo pensa ed opera per affetto; son regolate da leggi comuni, che si specificano secondo la diversità degli enti, come l'uomo pensa ed opera dietro verità ed affetti comuni, che si applicano diversamente secondo la natura degl'individui; si svolgono esse nel loro perfezionamento con tal ordine, che gli acquisti già fatti sieno passaggio ad acquisti novelli, come l'uomo pensa ed opera perfezionandosi, con legge tale, che le cognizioni, e le opere, e gl'istituti de' padri sieno germi di nuovi progressi; son governate da Dio, che n'è primo principio ed ultimo fine, come l'uomo pensa ed opera con la regola della parola eterna, che gl'insegna la sua origine, e la via per giungere a quel fine ch'è l'omega di tutte le cose.

19. Queste dottrine, voi ve n'accorgete, non son punto nuove. Qualunque filosofo cristiano espressamente o tacitamente, segue i cinque criterj discorsi a lungo da noi; perchè ciascuno di loro ha in sè stesso evidenza, amore e fede. L'uomo non si divide; e quando ama, egli pensa e crede; e quando crede, pensa ed ama; e quando pensa, allora pure ed ama e crede. Vedete; il simbolo dei criterj della Filosofia è la mano dell'uomo, nella quale i cinque diti si partono da un'unica palma, ed aiutandosi fra loro, operano i prodigj delle arti e delle industrie umane.

Alla fine di queste parole, delle quali i cinque amici restarono soddisfatti, il Siciliano disse: Sia benedetto Iddio, il nostro dialogo è compiuto. Soggiunse il Lombardo: E compiuto in bene, perchè l'effetto è stato di sentirci più concordi, più amici che mai, e però migliori. E indi 'l Romano: È gran se-

gno di verità, se un trattato di scienza migliora l'animo; imperocchè vi potranno esser dentro errori e difetti particolari, ma la sostanza è vera, perchè fa buoni; all' incontro l' errore non giova mai a nessuno. Allora il Toscano: E il forte sta qui, che il pensiero porti al bene; perchè ciò solo è necessario.

Già il sole si avvicinava al tramonto, e, nunzio della sera, si levava un venticello, onde sussurravano leggermente d' intorno le foglie odorate degli allori. In tutta l'ampiezza del cielo non vedevasi altro che dolce serenità; e però il Samminiatese invitò i giovani a seguirlo, chè gli avrebbe condotti sul vertice del monticello, ove s'inalza la ròcca. La lieta brigata sorse in piede, rientrò in Samminiato, prese dal prato del Duomo, e per un viottolino scosceso salì su quella cima, che dell'antica ròcca non serba altro ch' una torre sfasciata, e pochi ruderi. Ma di lassù che stupenda veduta! A ponente il mare, a levante il Casentino ed i monti senesi, a tramontana gli appennini di Pistoia, a mezzogiorno i poggi di Volterra e della maremma toscana! Chi sta su quella punta, gli par d'essere come nel centro d'un circolo, la cui periferia non chiude la vista, ma n'è quasi termine naturale, che la riposa. Da una parte fanno semicerchio i selvosi appennini che dalle Alpi apuane, giù giù pei monti di San Marcello, di Firenze, del Casentino e di Siena, vengono ai colli maremmani, e sotto le Alpi vedi lontano il mare, che brilla d'una lunga striscia di luce al sole cadente, e il pian di Pisa e di Lucca e la Valdinievole con cento castelli sulla china de'monti, e il Valdarno, che par tutto una città. Dall'altra parte è un ondeggiare di colli, proprio come onde marine, fino a Volterra ed a Montenero, sicchè li diresti una grande pianura solcata in valli dal diluvio, quando ritiravansi l'acque verso l'oceano. Ed ogni cima di colle ha la sua chiesetta, ed ogni pendice le sue case rusticali o ville signorili, ed ogni valle il suo fiumicello; e tutte le convalli si girano verso la valle dell'Arno, e d'ogni lato l'occhio ritorna a questo paradiso,

nel cui seno serpeggia il fiume reale, specchiando in sè fitte, e, quasi direi, gremite, le belle terre, i castelli, le chiese, le ville, e case innumerevoli e candide d'agricoltori. Oh che bei luoghi! oh luoghi divini!

Mirate, diceva il Samminiatese, noi siamo quasi nel bel mezzo d'Italia. Sotto quel monte aguzzo, che si chiama la Verruca, giace Pisa, la terra natale di Galileo, l'antica signora del mare; e lungo i monti più là è Genova, la patria del Colombo; varcati quei monti si va nel Monferrato, e poi a Torino, nella piccola nostra Macedonia, fatta grande dalla pietà e dal costume guerriero de' suoi re e del suo popolo. Quelle sono le montagne del Pistoiese, ove la nostra favella suona sì pura ed armoniosa nei canti dei montanari; e là è San Marcello e Gavinana, ove Francesco Ferruccio fu prodigo dell'anima grande alla patria. Indi si valica in Lombardia bella, che ha scontate a sì caro prezzo le discordie di sue cento città, un dì sì potenti e fiorite; e là vive il Manzoni e là nacquero Virgilio e l'Ariosto. Su quel nodo di monti in fondo sorge Fiesole, la città etrusca, una di quelle città, onde Roma trasse tanta parte del suo vivere civile; e più sotto è Firenze, che vide le spalle d'Arrigo imperatore e di Carlo re, patria dell'Alighieri, Atene d'Italia. Sui gioghi più lontani 'l poverello d'Assisi rinnovò in sè l'immagine della passione di Cristo e si offerse a Dio per questa sua misera terra piena di peccato e di discordia. Di là si scorge l'Adriatico, sposo infedele della cara Venezia, che fiaccò tante volte l'orgoglio ottomanno, e parve al mondo quasi Roma novella; e giù per quei monti da una parte discende l'Arno, che corre presso ad Arezzo, cuna di Mecenate, del Petrarca, del Cesalpino e del Redi; e dall'altra, si muove il Tevere, che affrettasi verso la città di Quirino e di San Pietro, alla sublime Roma, di cui negli antichi e ne' nuovi tempi, dopo quello di Dio, non suonò mai nome più grande sotto la volta de' cieli. Volgetevi in qua; vedete come nel sereno dell'orizzonte si distinguono nettamente

le torri dell'etrusca Volterra, onde le copie in alabastro delle statue greche e nostre vanno per tutte le parti del mondo; e movendo l'occhio per la cerchia de' colli, mirate, noi andiamo a terminare in quella punta, ch'è Montenero, ove s'inalza il Santuario della Madonna; e là, quando leva e quando getta l'áncora, volge lo sguardo il nocchiero. Dal porto di Livorno sciolgono le navi, che passando vicine al lido sottostante a quella lunga fila di poggi, rasentano poi Fiumicino. Il navigante, salutata da lungi la cupola di San Pietro, dopo non molto vede le deliziose colline di Posilippo, e di Mergellina, e il biforcuto Vesuvio; e ricorda gli antichi popoli, de' quali non ebbe Roma più valorosi soldati, e le glorie della Magnagrecia, e la battaglia di Velletri, e la divina musa del Tasso, e l'Aristotile santo d'Aquino. Fuggono poi dinanzi agli occhi 'l Capo Miseno, Baia, Cuma e Sorrento, ed in breve ora scorgonsi i monti di Sicilia, sprone d'Italia, margherita del mare, tesoro di stupende rovine, patria d'Empedocle e d'Archimede, la quale aspetta glorie novelle, quando noi, fatti migliori, placheremo lo sdegno di Dio.

Sì, esclamava il Romano, quando noi ci saremo fatti migliori; imperocchè sia vano sperare la grandezza della patria, se noi siamo di mente intenebrata, di piccolo cuore, di fede morta o moribonda. I nostri mali sono spiegati dalle conclusioni degli avuti ragionamenti. Il pensiero dei giovani italiani non si diletta nella luce della verità, ma pare favilla nascosa nelle ceneri del senso; i nostri affetti fan baldoria di passione, e si disperdono in vanti ed in metafore, perchè sentiamo poco, e quel poco è fuor di natura; non ci educhiamo nella verità, negli affetti, ne'costumi, e nella lingua del popolo, per educarlo noi alla nostra volta a grandezza civile, ma ci separiamo in tutto da lui, cattive scimmie d'ogni moda straniera, e lo corrompiamo; ciascuno di noi leva a cielo le dottrine e i grandi esempj de' nostri maggiori, ma come non meditiamo le prime, così non imitiamo i secondi; e posse-

dendo nel cuore d'Italia la rôcca del mondo cattolico, non ci vergogniamo di oltraggiarla, come gli Ebrei vituperavano il Salvatore nato in Israello. Deh! pensiamo ed amiamo fortemente, operosamente, indomabilmente; camminiamo col buon senso del popolo e con la sapienza degli avi; abbiamo cara la fede; e l'Italia è fatta. Ed è fatta pure la scienza e l'arte, che non possono stare senz'evidenza del vero, senz'amore del bene, e senza fede. —

Io non so più altro, diletto amico, di quel che facessero i buoni figliuoli dopo queste parole; ed il mio pensiero si divide da essi con dolore. Dio benedica tutti i giovani bennati che li vorranno imitare.

FINE DEL SECONDO ED ULTIMO VOLUME.

INDICE DEL VOLUME SECONDO.

		Errori.	**Correzioni.**

VOLUME PRIMO.

Pagina	*verso*		
IV	8	non istupisce, ma quasi sembra	non istupisco, ma quasi sembrami
VII	6	tocca di recare giudizio	tocca di recarne giudizio
XXX	32	voi conosceste mia i frutti	voi conosceste mai i frutti
XXXI	27	possono venire da esso	possono venire da essa
LI	34	e del linguaggio scolastico che ne pensi!	e del linguaggio scolastico che ne pensi?
CLXXIV	3	dei più grandi filosofi	dei maggiori filosofi
12	1-2	giudicare direttamente	giudicare diritttamente
19	16	non sono domande e non sono risposte	non sono domandate e non sono risposte
20	27	è fatto certo di una scienza superiore	è fatto certo da una scienza superiore
31	1-2	cosicchè la Logica naturale	perchè la Logica naturale
42	32	apputo	appunto
155	31	si discende	e discende
201	15	conoscimento umano	il conoscimento umano
219	4	teoria della conoscenza	teorica della conoscenza
283	34	la qual ha termine fisso	la quale non ha termine fisso
320	13	se così m'esprimo	se così parlo

VOLUME SECONDO.

Pagina	*verso*		
1	2	COLLA	CON LA
107	»	COLLA	CON LA
161	25	la santità delle dottrine	la sanità delle dottrine
284	24	all'una ed all'altra	all'una od all'altra
295	8	alle pagane	alla pagana
301	21	dalla petenza all'atto	dalla potenza all'atto
314	16	Filsofia storica	Filosofia Stoica
»	18	confermandola	conformandola
319	13	fecondo nel dettato	facondo nel dettato
355	3	la qual è comunanza di ragionevole, naturale, e comune tradizione divina	la qual è comunanza di ragionevole natura, e di tradizione divina
358	26	della legge divina; quant'all'uomo	della legge divina; e quant'all'uomo
371	15	vedessi	vedesi
391	24-25	nella stessa *ragione* o *maniera*	nella stessa *ragione* e *maniera*
403	14	considera l'unione qual principio intimo	considera l'anima qual principio intimo
451	15	teologhi	teologi
495	12	il male, i dolori	il male, e i dolori
530	20	in modo che spontaneo senso	in modo che lo spontaneo senso
543	12	potesse darci a credere	potesse darsi a credere
628	31	come le linee degli edifizj	che le linee degli edificj
639	33-34	e però o dal vostro silenzio	e però io dal vostro silenzio
642	24	Goethe	il Goethe
677	23	per giungere certezza	per giungere alla certezza





